اسلام اور جدیدیت کی کشمکش

محمد ظفر اقبال

ادارہ علم و دانش

مشمولات

مضامین	صفحہ

پہلا باب: منہاج علم اور مآخذ استدلال ۱۷-۶۷

مقدمہ

سہ ماہی ''المعارف'' لاہور [اکتوبر۔دسمبر ۲۰۰۵ء] میں ڈاکٹر منظور احمد[1] [چیئرمین عثمان انسٹی ٹیوٹ آف ٹیکنالوجی، کراچی، سابق رکن اسلامی نظریاتی کونسل، اور سابق ریکٹر انٹرنیشنل یونی ورسٹی، اسلام آباد] کا خطبہ ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام'' مطالعے سے گزرا۔ اِس خطبے کے علاوہ اُن کی دو کتابیں ''اسلام۔ چند فکری مسائل'' [لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۴ء] اور ''اقبال شناسی'' [لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۲ء] اور اکادمی بازیافت کے کتابی سلسلے ''مکالمہ'' میں چھپنے والے مضامین بھی ہماری نظر سے گزر چکے ہیں۔ زیرِ نظر تحریر میں ڈاکٹر منظور احمد کے ''خطبہ نیاز'' پر گفتگو مقصود ہے، لیکن بہ قدر

۱۔ ڈاکٹر منظور احمد ۱۹۳۱ء میں یوپی کے علاقے رام پور میں پیدا ہوئے۔ رام پور کے حامد ہائی اسکول سے میٹرک پاس کرنے کے بعد انھوں نے ۱۹۵۰ء میں رضا کالج سے انٹر پاس کیا۔ رام پور ہی میں مولانا ابو الاعلیٰ مودودی کا لٹریچر پڑھ کر جماعت اسلامی میں شامل ہو گئے تھے۔ دور طالب علمی میں وہ اسلامی جمعیت طلبہ کے سرگرم کارکن تھے اور کالج میں باجماعت نمازیں پڑھایا کرتے تھے۔ پاکستان آنے کے بعد انھیں مولانا مودودی کی فکر سے اختلاف پیدا ہوا اور انھوں نے جماعت اسلامی سے کنارہ کشی اختیار کرلی۔ ڈاکٹر منظور احمد کے والد منیر احمد عدالت میں رجسٹرار تھے اور انھیں تصوف سے خاص لگاؤ تھا۔ وہ اپنے بیٹے کو ایم بی بی ایس ڈاکٹر بنانا چاہتے تھے، لیکن اس دور میں ڈاکٹر منظور احمد کا رجحان مذہبی زیادہ تھا، بہرحال ان کے بڑے بھائی نے انھیں میڈیکل کالج میں داخلے کے لیے لاہور بھیج دیا۔ چوں کہ لاہور کے میڈیکل کالج میں داخلے کے لیے ابھی چند ماہ باقی تھے لہٰذا وہ کراچی چلے آئے۔ کراچی آنے کے بعد انھوں نے کچھ عرصے پوسٹ آفس میں کام کیا۔ پھر کسی کے کہنے پر برماشیل میں انٹرویو دینے چلے گئے۔ انٹرویو میں پاس ہونے کے باوجود انھوں نے وہاں نوکری کرنے کے بجائے ایس ایم کالج میں شعبہ فلسفہ میں داخلہ لے لیا۔ گریجویشن کے بعد انھوں نے کراچی یونی ورسٹی میں داخلہ لیا، کراچی یونی ورسٹی میں پڑھائی کے دوران ان کی تصوف سے وابستگی ہوگئی اور وہ ذہین شاہ تاجی کے عقیدت مندوں میں داخل ہو گئے۔ کراچی یونی ورسٹی سے ماسٹرز کے بعد ڈاکٹر منظور احمد نے ۱۹۵۴ء میں ایس ایم کالج میں پڑھانا شروع کر دیا، ۱۹۶۱ء میں وہ بہ طور لیکچرار کراچی یونی ورسٹی سے وابستہ ہو گئے، تدریس کے دوران انھوں نے تین سال کی چھٹی لی اور ۱۹۶۳ء میں پی ایچ ڈی کرنے لندن چلے گئے۔ لندن یونی ورسٹی سے وہ پی ایچ ڈی کر کے ۱۹۶۶ء میں کراچی یونی ورسٹی واپس آ گئے۔ ۱۹۹۴ء میں ڈاکٹر منظور احمد نے قبل از وقت ریٹائرمنٹ لے لی اور ہمدرد یونی ورسٹی کے قیام کے بعد مرحوم حکیم محمد سعید کے اصرار پر یونی ورسٹی کے پہلے وائس چانسلر مقرر ہوئے۔ وہ بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی اسلام آباد کے ریکٹر اور اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان کے رکن بھی رہے۔ آج کل وہ عثمان انسٹی ٹیوٹ آف ٹیکنالوجی کے چیئرمین ہیں۔ [روزنامہ ایکسپریس، اسلام آباد، ۱۲ر جولائی ۲۰۰۹ء، صفحہ ۴]۔

ضرورت ان کی دونوں کتابوں اور چند دیگر مقالات سے بھی اعتنا کیا جائے گا۔

زیر بحث خطبے میں ڈاکٹر منظور احمد صاحب نے نیاز فتح پوری [۱۸۸۴ء-۱۹۶۶ء] کو بہ طور ایک روشن خیال اسلامی مفکر باور کرانے اور اُن کے افکار کو 'اجتہاد' کی آڑ میں ''اسلامیانے'' کی کوشش کی ہے۔ مذکورۃ الصدر مضمون ہرگز لائقِ اعتنا اور موردِ التفات نہ سمجھا جاتا اگر اِس میں بیان فرمودہ افکار ونظریات ''انفرادی'' نوعیت کے ہوتے۔ اِس مضمون کے ذریعے ڈاکٹر منظور احمد صاحب نے پہلی بار برِّعظیم کے تمام جدیدیت پسندوں کے مؤقف اور دلائل کو اپنے مخصوص سیکولر مگر دل چسپ فلسفیانہ پیرائے میں نہایت عمدگی اور سلیقے سے مجتمع فرمادیا ہے۔ اب چوں کہ ان ہی خیالات کو اجتہاد کے حوالے سے الفاظ کے نئے قالب دے کر بار بار دہرایا جارہا ہے، لہٰذا ضروری معلوم ہوا کہ اِس خطبے میں بیان کردہ نظریات پر گفتگو کر کے اُس میں پوشیدہ افکار وخیالات کا علمی تجزیہ کردیا جائے، جو فی الحقیقت ایک پورے طبقے کی مرکزی فکر کے نمائندہ اور ترجمان ہیں۔ اس لیے اب یہ تنقید محض ڈاکٹر منظور احمد صاحب پر نہیں بلکہ اُس پورے طبقے پر ہے جو ''اجتہاد'' کے نام پر اُمتِ مُسلمہ کو الحاد وانحراف کی ''منظوری'' دینے پر تُلا ہوا ہے۔

یہ ایک عمومی تأثر ہے کہ مذہب کے دفاع میں لکھی جانے والی جدید تحریریں بالعموم علوم جدیدہ سے ناواقفیت اور معذرت خواہی کا شاہکار ہونے کے ساتھ ساتھ عامیانہ طرزِ استدلال اور بچگانہ تعبیرات پر مشتمل ہوتی ہیں اور علوم جدیدہ کے اٹھائے سوالات کا سامنا کرنے اور ان کے آگے بند باندھنے کی صلاحیت نہیں رکھتیں ـــــ اس صورت حال میں اگر کہیں سے علمی معاونت اور فکری رہنمائی کی نوید سنائی دے تو بہت خوشی ہوتی ہے کہ شاید عہد جدید میں روایت اور جدیدیت کی معرکہ آرائی پر کوئی قابل فہم اور مربوط علمی وفکری بحث سامنے آجائے اور جدید اشکالات وشبہات کا مبصرانہ جائزہ اور متوازن واطمینان بخش جواب ہاتھ آجائے۔ اور کسی طرح یہ فکری اُلجھن سلجھ جائے۔

چوں کہ مزاج اور طبیعت طالب علمانہ ہے اس لیے جس در سے بھی کچھ ملنے کی امید ہو، راقم حاضر ہوجاتا ہے۔ راقم ان جدید موضوعات اور مباحث پر دینی روایت کے علم برداروں کی کتابوں کے ساتھ ساتھ جدیدیت پسند اور سیکولر فکر کے حامل صاحبان علم کی کتابوں کا مطالعہ بھی کرتا رہتا ہے کہ شاید راقم کو اس کی تشنگی کا سامان میسر آجائے اور ایک ہی موضوع پر مخالف وموافق دونوں آرا پوری تنقیح اور صحت کے ساتھ سامنے آجائیں اور کسی فکری نتیجے تک پہنچنا آسان ہو ـــــ اسی تلاش وجستجو میں راقم نے ایک جگہ پڑھا:

> ''[ڈاکٹر منظور احمد] مغرب میں اسلام کے متعلق جو غلط فہمیاں عام ہیں اس کا ازالہ کرنے کے لیے ایک کتاب پر بھی کام کررہے ہیں''۔[۱]

۱۔ احمد حسین صدیقی، دبستانوں کا دبستان، کراچی: محمد حسین اکیڈمی، ۲۰۰۴ء، جلد ۱، صفحہ ۹۷۔

محترم ڈاکٹر منظور احمد پاکستان کے روشن خیال اور جدیدیت پسند حلقوں میں ایک بالغ نظر، سنجیدہ فکر دانش ور اور استاذ فلسفہ کی حیثیت سے معروف ہیں۔ اس لیے متذکرہ روایت نے راقم کو ڈاکٹر صاحب کی تالیفات کے مطالعے کی طرف سنجیدگی سے متوجہ کیا۔ ڈاکٹر منظور احمد اپنے بارے میں لکھتے ہیں:

''میں مغربی فکر و فلسفے کا مرہونِ منت ہوں اور علم تفسیر [hermeneutics] کے جو معیارات میری دانست میں آج نتیجہ خیز ہو سکتے ہیں، وہ مغربی فکر سے مستعار ہیں''[1]

ہمارے علمی و فکری منظر نامے میں اس وقت ایسے افراد انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں جو عہد جدید کے غالب فکر و رجحان، یعنی مغربی فکر و فلسفے کی حقیقت، کو اس کے اصل مآخذ و منابع کے ساتھ جانتے ہوں اور جو مرعوبیت کے بغیر اس کے حقیقت پسندانہ تجزیے سے عالم اسلام کے ناواقفین کو روشناس کرا سکیں ـــــ اسی امید اور خوش گوار احساس کے ساتھ راقم نے ڈاکٹر منظور احمد صاحب کی کتابوں کا مطالعہ شروع کیا۔ مطالعے سے جہاں ڈاکٹر صاحب کے جان دار اسلوب تحریر اور اپنی بات کی نہایت خوب صورت پیرائے میں ابلاغ کی غیر معمولی صلاحیت نے متاثر کیا وہیں یہ امر بھی انتہائی حیرانی اور مایوسی کا باعث بنا کہ گزشتہ پچاس سال کے طویل علمی و قلمی سفر میں محترم ڈاکٹر منظور احمد صاحب کی فکر و تحقیق اور قلم کاری کے نمایاں موضوعات کا تعلق مغربی فکر و فلسفے کی تحلیل و تجزیے اور اس کے زیر اثر درپیش مسائل کے ازالے سے نہیں بلکہ مختلف پہلوؤں سے اسلام، اسلامی افکار، اسلامی اقدار، قانون، معاشرت، حدود، عقائد اور ایمانیات جیسے انتہائی حساس دینی و علمی عنوانات کا فلسفیانہ منہاج میں جائزہ اور محاکمہ رہا ہے۔ حالاں کہ ڈاکٹر منظور احمد صاحب اس بات کا برملا اعتراف فرما چکے ہیں:

''میں اسلام کی کوئی سند نہیں رکھتا، اس لیے قرآن و حدیث کو حوالے کے طور پر استعمال کرنے کے لیے اپنے کو سند یافتہ نہیں سمجھتا''[2]

اس اقرار اور صراحت کے بعد توقع تو یہ تھی کہ وہ مباحث جن پر ڈاکٹر صاحب ولایت سے سند یافتہ ہیں، ان پر اپنا وقت اور اپنی محنت صرف فرماتے تو آج ہمارا معاشرہ بھی، کسی درجے ہی میں سہی، مغربی فکر و فلسفے سے آگہی کے ابتدائی مدارج ہی سے واقف ہوتا اس لیے کہ یہی ان کی فکر و تحقیق کا official عنوان تھا۔ لیکن ڈاکٹر صاحب آدھی صدی سے فلسفہ اور مغربی فکر کو چھوڑ کر اسلام اور اسلامی موضوعات کو ''مشق سخن'' بنائے ہوئے ہیں۔

چوں کہ ڈاکٹر منظور احمد صاحب کی زندگی فلسفے کی تحصیل و تدریس میں گزری ہے، اس لیے توقع تھی کہ ان کے مطالعے اور نگارشات کے خصوصی عنوانات بھی فلسفے ہی سے متعلق ہوں گے۔[3] لیکن

۱۔ منظور احمد، ''چند تعلیمی مسائل''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۴ء، صفحہ ۱۸۳۔

۲۔ منظور احمد، ''حواشی''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۱۷۔

۳۔ محترم ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے مضامین و مقالات میں فلسفیانہ تعارف و تحلیل کے بعض عمدہ نمونے موجود ہیں۔ کلیمنٹ سی جے ویب کی کتاب کے ترجمے ''تاریخ فلسفہ'' کے آخر میں ''ہنری برگساں'' اور ''لڈوگ وٹگنسٹائن'' کے فلسفیانہ افکار پر ڈاکٹر منظور احمد کے دو لائق مطالعہ مضامین موجود ہیں۔ [کلیمنٹ سی۔ جے۔ ویب، تاریخ فلسفہ | مترجم، مولوی احسان احمد]، کراچی: شعبہ تصنیف و تالیف و ترجمہ، جامعہ کراچی، ۱۹۸۹ء، صفحات ۲۰۱۔۲۴۶]۔

تجویز فرمایا ہے کہ بس مسلمانوں کے پستی اور فلاکت سے نکلنے کی واحد راہ ایسے آزادانہ ''اجتہاد'' میں مضمر ہے جو تقلید سے آزاد ہو، جس میں ہر چیز یہاں تک کہ ذاتِ خدا اور مذہبی عقائد و حقائق پر بھی ''تفہیم'' کے عنوان سے سوال اُٹھایا جاسکتا ہو، اور جدید دور کے ساتھ چلنے کے لیے اگر اسلام کے بنیادی عقائد تک میں تبدیلی کردی جائے تو روا ہے۔ ان کے نزدیک یونانی منطق نے مسلمانوں میں یہ خرابی پیدا کی ہے کہ مسلمان اپنے بنیادی عقیدے کو تبدیل نہیں کر سکتے۔ ڈاکٹر منظور احمد اپنے انٹرویو میں فرماتے ہیں:

''یونانی منطق سے معاملات میں جبر پیدا ہوتا ہے، اور آپ بنیادی عقیدے کو تبدیل نہیں کر سکتے''۔[1]

منظور احمد: پیش کردہ علمی حوالوں اور مآخذ و مصادر کی حقیقت:

کسی مضمون یا مصنف کی دیانت و ثقاہت، منہاجِ فکر اور علمی قابلیت و لیاقت کو جانچنے کا ایک موثر اور سریع العمل طریقہ یہ ہے کہ اس کے علمی حوالوں، مراجع اور کتابیات پر نظر ڈال لی جائے۔ اگرچہ ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے تعارّف میں یہ بات پورے وثوق اور شدّ و مد کے ساتھ کہی جاتی ہے کہ وہ عربی زبان و ادب پر عبور رکھتے ہیں لیکن اُن کی تصانیف کے مطالعے سے تاثر یہی ملتا ہے کہ وہ عربی زبان و ادب سے ضروری واقفیت بھی نہیں رکھتے۔ اِس عدم واقفیت کے باعث علوم اسلامی کے اصل مآخذ تک اُن کی بہ راہِ راست رسائی نہیں ہے۔ دوسری طرف جن کتابوں کے حوالہ جات کو ڈاکٹر صاحب بہ طورِ استدلال و استشہاد پیش فرماتے ہیں وہ اصلاً عربی میں ہیں ــــــ ''اسلام۔ چند فکری مسائل'' کے حواشی و حوالہ جات پر ایک نظر ڈال لی جائے تو واضح ہو جائے گا کہ ۲۷۲ صفحات کی کتاب میں دین و مذہب کے اساسی و قانونی اُمور پر لکھتے ہوئے صرف ایک عربی کتاب کا حوالہ پیش کیا گیا ہے اور وہ امام غزالیؒ کی ''المنقذ من الضلال'' ہے، جس کا اُردو ترجمہ ہو چکا ہے۔

احقاق و تحقیق اور ثانوی مآخذ کے حوالے:

ثانوی ماخذ سے استفادہ احقاق و تحقیق کی دنیا میں اگرچہ باعثِ تحسین نہیں لیکن اگر کسی نایاب حوالے کے لیے ثانوی ماخذ کا حوالہ دے دیا جائے تو کوئی باعثِ گرفت اور قابلِ اعتراض بات نہیں بہ شرط یہ کہ حوالہ درست پس منظر اور نیک نیتی کے ساتھ پورے سیاق و سباق کو ملحوظ رکھ کر درج کیا گیا ہو۔ ڈاکٹر صاحب اپنے مضامین و مقالات میں جن عنوانات پر گفتگو فرماتے ہیں، ان میں زیرِ بحث موضوع کی امہات الکتب کا کوئی حوالہ نہیں دیتے۔ مثلاً مقاصد الشریعۃ اور اجتہاد پر کوئی نتیجہ خیز علمی بحث یا مقالہ عزالدین بن عبدالسلام کی ''قواعد الاحکام فی مصالح الانام'' [قاہرہ: مطبعة حسينية، ۱۹۳۴ء]، شہاب الدین القرافی کی ''کتاب الفروق'' [بیروت: عالم الكتاب، ۱۳۴۷ھ]، امام الحرمین الجوینی کی ''البرهان في أصول الفقه'' [قطر: دولة قطر، ۱۳۹۹ھ]، ابوحامد محمد الغزالیؒ کی ''المستصفىٰ من علم الأصول'' [شركة المدينة المنورة للطباعة، س۔ن]، ابواسحٰق ابراہیم الشاطبیؒ کی ''الموافقات'' [العربية

---

[1] روزنامہ ایکسپریس، اسلام آباد، ۵ ستمبر ۲۰۰۷ء۔

السعودیۃ: دار ابن عفان، ۱۴۱۷ھ] اور ابن القیم الجوزیہؒ کی، "اعلام الموقعین عن رب العالمین" [المملکۃ العربیۃ السعودیۃ: دار ابن الجوزی، ۱۴۲۳ھ] سے صرف نظر کر کے نہیں لکھا جا سکتا۔

ڈاکٹر صاحب نے اپنے مختلف مقالات میں امام غزالیؒ اور امام شاطبیؒ کے حوالے سے مقاصد الشریعۃ اور مصلحت پر گفتگو فرمائی ہے، لیکن اپنی تمام تر تحقیق کا مدار و انحصار بالعموم ڈاکٹر خالد مسعود کی کتاب *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi`s Life and Thought,* [Islamabad: Islamic Research Institute,1977.] پر رکھا ہے۔ حالاں کہ امام غزالیؒ کی "المستصفیٰ من علم الأصول" اور امام شاطبیؒ کی "الموافقات فی أصول الشریعۃ" نادر و نایاب کتابیں نہیں بلکہ معروف و متداول ہیں۔ الموافقات کا تو اُردو ترجمہ بھی ہو چکا ہے — نتائج فکر سے اختلاف کے باوجود ڈاکٹر خالد مسعود کی کتاب کی تحقیقی حیثیت کا انکار مقصود نہیں، لیکن ڈاکٹر منظور احمد جیسے محقق فلسفی کے لیے یہ بات بڑی فرمایہ ہے کہ ایسے اجماعی اور متفق علیہ مسائل جن پر علمائے کرام نے محیر العقول تحقیقی اور تصنیفی لٹریچر تخلیق کیا ہے، مشرق و مغرب جس کی علمی نظیر پیش کرنے سے قاصر ہے، ڈاکٹر منظور احمد ان کتابوں اور مقالات کو ان کی اصل زبان میں پڑھے بغیر یا صرف تراجم کی بنیاد پر علما سے ان کے متفقہ ٹھوس، علمی نقطہ نظر کی مکمل تبدیلی یا کم از کم نظر ثانی کے خواستگار ہیں۔ یہ بات نہایت لائق افسوس ہوگی کہ ڈاکٹر صاحب کی وہ تحریریں جن میں علما سے یہ مطالبہ کیا گیا ہو وہ علمی اور تحقیقی لحاظ سے ساقط الاعتبار ہوں۔

اصطلاحات کے ترجمے: دقتیں اور مشکلات:

تمام علوم اپنی اصطلاحات میں بند ہیں۔ کسی اجنبی زبان کی اصطلاحات کو معلوم کرنے کا مروّج طریق یہی ہے کہ اپنی زبان میں اُس کا مرادف اور ہم معنیٰ لفظ تلاش کیا جائے، لیکن یہ طریق فلسفیانہ موضوعات و اصطلاحات کے ضمن میں انتہائی نا معتبر ہے، کیوں کہ ہر اصطلاح [term] کا چاہے وہ اسلامی ہو یا مغربی اپنا ایک خاص سانچہ اور ڈھانچہ ہوتا ہے۔ اس کا اپنا ایک خاص تاریخی و تہذیبی، علمی و مذہبی اور نفسیاتی پس منظر ہوتا ہے جس کی علمیات [Epistemology] وجودیات [Ontology] اور کونیات [Cosmology] و مابعد الطبیعیات [Metaphysics] سے وہ پھوٹتی ہے۔ اصطلاحات محض ابلاغ کا ذریعہ نہیں بلکہ وہ ایک قوم کی تاریخ و فلسفے کا آئینہ ہوتی ہیں، جس میں اُس معاشرے اور عہد کی لطافتیں اور کثافتیں مختلف جہات اور خصوصیات کے ساتھ موجود ہوتی ہیں، اِسی لیے کسی بھی اصطلاح کے حقیقی مفہوم سے آشنائی، اُس کی مابعد الطبیعیات کے بغیر ممکن ہی نہیں ہے۔[1]

۱۔ اس سلسلے میں اگر نسبتی لسانیات [Ethnolinguistic] سے واقفیت اور دیگر زبانوں کے تصورات اصطلاحات اور الفاظ کے ترجموں کے ضمن میں Johann Leo Weisgerber کی کتاب *Vom Weltbild der deutschen Sprache: Die inhaltbezogene Grammatik* [Pädagogischer Verlag, 1953] اور Edward Sapir کے Ethnolinguistic سے متعلق خیالات و تاثرات کا مطالعہ کر لیا جائے تو مغربی فلسفے اور مخصوص اصطلاحات کے غلط سلط ترجموں سے محفوظ رہا جا سکتا ہے۔

ڈاکٹر فاوسٹ، گوئٹے کی کتاب کا ترجمہ کرتے وقت یونانی لفظ Logos کا جرمن مترادف لفظ تلاش کرنے میں ناکام رہے، کیوں کہ لفظ کسی زبان کے بولنے والوں کے مخصوص ذہنی رویے اور زاویہ نظر کا عکاس ہوتا ہے۔ علم معنویات ان ہی داخلی رویوں کے تجزیاتی مطالعے کا نام ہے جو تصور اور لفظ کے مابین رشتے اور تعلق کے نتیجے میں پیدا ہونے والے معانی سے بحث کرتا ہے۔[۱]

مغربی اصطلاحات سے ناواقفیت: ہولناک نتائج:

یہ تو ایک دقیق بحث ہے عام فہم مثال پر غور کیجیے، Dead Labour مارکس ازم کی اصطلاح ہے جس کا ترجمہ ''مردہ مزدور'' نہیں کیا جاسکتا بلکہ اِس کا مطلب ''سرمایہ'' ہے۔ جس طرح مغربی فکر و فلسفے سے واقفیت اُس کی تاریخ و تہذیب اور عصری تاریخ میں اُس کے مرتبے کے تعین کے بغیر ممکن نہیں، ورنہ ایک مسلمان خواہ وہ کتنا ہی صحیح العقیدہ اور راسخ العلم ہو وہ اُس اصطلاح کے اصل مفہوم سے ناواقفیت کے باعث اُس کی اسلام سازی [Islamization] کے درپے ہو جائے گا اور اُس اصطلاح کے پس پشت ہولنا کی کو نظر انداز کر بیٹھے گا۔ مغربی اصطلاحات کی اسلام سازی کرنے والے جدیدیت پسند افراد سے عموماً ایک بنیادی غلطی یہ ہوتی ہے کہ وہ مغربی اور اسلامی اصطلاحات میں ظاہری یا جزوی، لفظی یا معنوی اشتراک کو دیکھتے ہوئے ایک کو دوسرے پر قیاس کر لیتے ہیں۔ اور دونوں پر ایک ہی حکم لگا دیتے ہیں، جیسے ''جمہوریت'' [Democracy] ایک خالص مغربی تصور ہے، اس میں اور اسلام کے تصور شورائیت میں فی الاصل بعد المشر قین ہونے کے باوجود جزوی مشابہت بھی معلوم ہوتی ہے، اس ظاہری مشابہت سے متاثر ہو کر کوئی ناواقف جو جمہوریت کے مغربی تصورات، تاریخ اور مابعد الطبیعیات سے کچھ شناسائی نہ رکھتا ہو وہ جمہوریت کو عین منشائے اسلام قرار دے گا۔ جب کہ اصول قیاس جاننے والا ایک مبتدی بھی جانتا ہے کہ حکم و متعدی کرنے کے لیے مقیس اور مقیس علیہ میں کئی طرح کے اشتراک لازمی ہیں اور ساتھ ہی ان دونوں کی کامل معرفت بھی ضروری ہے، ورنہ یہ قیاس قیاس شرعی نہ ہوگا بلکہ منطق کی اصطلاح میں قیاس مع الفارق کہلائے گا۔ اِسی بنیادی غلطی اور ناواقفیت کے باعث جدیدیت پسندوں کو اسلام کا ''تصورِ فلاح'' welfare ''افادیت پسندی'' utility کے مماثل نظر آتا ہے، ''اجماع'' کو وہ ''عوامی رائے public opinion'' کے مترادف سمجھتے ہیں اور مشاورت کے ذریعے

۱۔ اس سلسلے کی تفصیل کے لیے درج ذیل کتابوں کی طرف مراجعت کی جاسکتی ہے:

[1] Donald D Evans, *The Logic of Self-involvement (The Library of Philosophy and theology)*, London: SCM Press, 1963.

[2] Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought, and Reality*, [ed., John B. Carroll], USA: The MIT Press, 1956.

[3] Roger W. Brown, *Language Thought & Culture*, [ed., Paul Henle], US: University of Machigan Press, 1958.

[4] Hans-Georg Gadamer, *EPZ Truth and Method (Continuum Impacts)* New York: Continuum, 2004.

حکومت کو ''جمہوریت'' Democracy قرار دیتے ہیں۔ غرض دین و شریعت کے وہ تمام احکام و مسائل جو روحانیت و عرفانیت سے متعلّق ہیں، یہ حضرات اُن تمام مباحث و معاملات کی خالص مادّی توضیح و توجیہہ پیش کرتے ہیں۔[1] اور اپنی جزوی حیثیت میں اس اجتماعی کُل کی پرورش اور پرداخت کرتے ہیں جو سرمایہ دارانہ طرزِ زندگی کا جزوِ لازم ہے۔

مغربی علوم کو اسلامیانے کی کوشش: ایک معصوم خواہش:

''علوم کو اسلامیانے'' [Islamization of knowledge] کی کوششوں کے دین سبکی کا باعث بننے کی اصل وجہ اِن علوم پر اناڑیوں کی طرح دست اندازی تھی۔ انسان پرستی [Humanism] ، عقلیت پرستی [Rationalism] ، نشاۃ ثانیہ [Renaissance] ، تنویر [Enlightenment] ، انفرادیت پرستی [Individualism] ، مساوات [Equality] ، آزادی [Freedom] اور سرمایہ داری [Capitalism] وغیرہ اصطلاحات کے تراجم کے بجائے، اِن کے مفہوم کو اُن کی علمیات و مابعد الطبیعیات کے تحت سمجھنے کی ضرورت ہے۔ اِسی طرح اسلامی اصطلاحات کا بھی اپنا ایک علمیاتی اور مابعد الطبیعیاتی پس منظر ہے، ایک ایک اصطلاح کے دروں میں اقدار و روایات اور تہذیب و نفسیات کی دنیا آباد ہے۔ مثلاً سُنّت، اجماع، اجتہاد، مقاصد الشریعہ، عظمت صحابہؓ، معیارِ حقانیت، فتویٰ، تقلید، تلفیق، تکلیف، موضوع، علّت، مجاز مرسل، عبارت النّص، دلالۃ النّص، اشارۃ النّص، اقتضاء النّص، استحسان، استصلاح، استصحاب وغیرہ اصطلاحات جن کی تشکیل و تعمیر و تخلیق خاص علمیاتی و مابعد الطبیعیاتی پس منظر میں ہوئی ہوں۔ اُن کا ترجمہ دوسری زبان میں ممکن ہی نہیں، بلکہ اِسے اُس کے مابعد الطبیعیاتی و کونیاتی پس منظر میں سمجھا جائے گا۔ اسلامی اصطلاحات کی تفہیم میں علم کے ساتھ ساتھ تقویٰ و تدیّن بھی بہت ضروری ہے۔

عربی زبان سے ناواقفیت اور ثانوی ماخذ سے استفادہ: ثمرات و نتائج:

عربی زبان سے عدمِ واقفیت اور علما اور فقہا کی کتابوں تک بہ راہِ راست عدم رسائی کے باعث اسلامی اصطلاحات کے حقیقی مفہوم سے آگہی اور تفہیم میں بعض اوقات بڑی سنگین نوعیت کی

1- بات رفتہ رفتہ کہاں تک جا پہنچی ہے، ملاحظہ فرمایے، نماز، ورزش، حج، بین الاقوامی میٹنگ اور آفاقی مسلم کاروباری سرگرمیاں، جنّت کی طلب نفس کی تشنہ خواہشات کی تکمیل کا ایک ذریعہ اور محرومیوں کے ازالے کے امکانات کا سبز باغ۔ جہادی جدّ و جہد معاشی عدمِ مساوات اور غربت کا شاخسانہ، لوگوں کا دین کی طرف رجوع تاریخی عمل، مسجد اور نماز معاشرتی جوڑ کا اہم ادارہ و طریقہ، وضو حملۂ قلب سے دفاع کا وسیلہ، قربانی بہترین معاشی سرگرمی، جس سے کاروبار میں وسعت پیدا ہوتی ہے، مدارسِ دینیہ، این۔ جی۔ او جیسے ادارے جو غریب اور نادار بچوں کو پیٹ بھر کر کھانا کھلاتے ہیں، نماز کے پانچ اوقات کی پابندی نظام انہضام میں بہتری کا سستا طریقہ، آبِ زم زم پیٹ، سینے اور جگر کے تمام امراض کا مجرّب علاج بن کر تمام دینی سرگرمیاں مادّی وحسّی اور افادی دائرے میں آجاتی ہیں اور دین مادّی روحانیت کے ایک شاہکار کے طور پر اُبھر کے سامنے آتا ہے، اور اس نظام کے چلتے رہنے کا ایندھن بن جاتا ہے۔

غلطیاں ہو جاتی ہیں، اور اس ناواقفیت کے باوجود دین و مذہب کے اساسی موضوعات پر قلم اٹھانے سے بڑے ہولناک مسائل پیدا ہو جاتے ہیں۔ خود ڈاکٹر صاحب کی تحریروں کے مطالعے سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ فلسفے سے گہری واقفیت اور طویل وابستگی کے باوجود لفظ کو غیر اقداری [value neutral] سمجھتے ہیں۔ سُنّت کو [Pattern][1] اور دینی سیاق میں علم تفسیر کو [Hermeneutics] سے تعبیر کرنا اس کا ثبوت ہے۔ Hermenetucis کا ترجمہ ''علم تفسیر'' کرنا غیر عاقلانہ رویہ ہے۔ علم تفسیر ایک خاص مابعد الطبیعیات اور تاریخ و تہذیب سے برآمد ہونے والا علم ہے،[2] جب کہ Hermeneutics فکری اعتبار سے لفظ کے روایتی مفہوم کی اس کے الٰہیاتی پہلو سے قطع نظر توسیع و تعمیم ہے۔ اس کے معنی و مفہوم کی تعیین میں خاصا اختلاف ہے اور یہ لفظ بلکہ پورا مکتب فکری انتشار کا شکار ہے۔[3]

ڈاکٹر صاحب کی تحریروں کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بالعموم خالص مذہبی عربی اصطلاحات کا انگریزی ترجمہ کر کے اُس کا مفہوم متعیّن فرما لیتے ہیں، اور پھر اُس پر اپنے خیالات و افکار کی عمارت تعمیر کر لیتے ہیں۔ حالاں کہ استعمال کی گئی صرف اصطلاح اسلامی ہوتی ہے اور اُس کا مفہوم منظور احمد کا خود متعیّن کردہ ہوتا ہے، جو بالعموم اسلام کی چودہ سو سالہ علمی و مابعد الطبیعی روایت کے منافی ہوتا ہے۔ اسلام۔ چند فکری مسائل میں ''اجتہاد'' اور ''مقاصد الشریعہ'' کے حوالے سے کی گئی گفتگو یہی ثابت کرتی ہے۔

علوم و افکار اسلامی کے جن عنوانات پر ڈاکٹر منظور احمد صاحب قلم اٹھاتے ہیں اس پر ان کا مطالعہ غیر مکمل اور سطحی محسوس ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ڈاکٹر صاحب اسلام کو مغرب کی پیدا کردہ غلط فہمیوں اور شبہات کے تناظر میں دیکھتے ہیں اور اسلاف و قدما کی ''غلطیوں'' پر شرمندہ اور عرقِ انفعال میں ڈوبے نظر آتے ہیں۔ مسلمانوں کا عہدِ خلافت و حکومت انھیں تسلط نظر آتا ہے۔[4] ان کا دعویٰ ہے کہ علما و فقہا فقہ کو عین شریعت سمجھتے ہیں اور ہر متناقض رائے کو کفر گرداننے لگتے ہیں۔[5] مستند و محقق علما و فقہا کی کتابوں سے سرسری واقفیت رکھنے والا بھی اس بات سے بہ خوبی واقف ہے کہ یہ دونوں اعتراضات یا تو نافہمی پر مبنی ہیں یا بے خبری پر۔

ڈاکٹر منظور احمد: تضادات:

متعلقہ موضوعات پر عربی میں تصنیف شدہ کتابوں کے مطالعے سے محرومی، دین کے اساسی و قانونی اور مابعد الطبیعی حقائق و مسائل کو مغربی فکر و فلسفے کی روشنی میں پڑھنے اور ان سے حاصل ہونے والے نتائج کو ''نتیجہ خیز'' سمجھنے، اور عاجلانہ نتائج نے ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے مطبوعہ مضامین و مقالات میں عجیب قسم کا ابہام و تضاد پیدا کر دیا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بہت سے وہ مسائل جن پر ڈاکٹر صاحب

۱۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، لاہور، اکتوبر۔ دسمبر ۲۰۰۵ء، صفحہ ۸۴۔
۲۔ قاضی عبدالصمد الصارم، تاریخ التفسیر، کراچی: میر محمد کتب خانہ [س۔ن]۔
۳۔ ڈاکٹر قاضی عبدالقادر، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ، کراچی: شعبہ تصنیف و تالیف و ترجمہ، کراچی یونی ورسٹی، ۱۹۹۴ء، صفحہ ۳۴۲۔
۴۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۷۳۔
۵۔ ایضاً، صفحہ ۷۲۔

نے قلم اٹھایا ہے اس پر ان کا اپنا ذہن صاف اور واضح نہیں ہے اور وہ صورتِ مسئلہ کے درست فہم سے قاصر رہے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کی، بادی النظر میں، دل کش پیرائے میں لکھی گئی تحریریں بجائے تشکیک اور شبہات کم کرنے کے اسے اور بڑھا دیتی ہیں۔ ان کی تحریروں میں جدید مسائل کے حل کی فکری رہنمائی تو دور کی بات ہے، بعض اوقات خود دین و مذہب ہی واہمہ محسوس ہونے لگتا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ انتہائی نازک، حساس، علمی اور فکری مبحث میں بغیر تیاری کے ہاتھ ڈال دیا گیا ہے۔ تضادات کی فہرست تو طویل ہے، لیکن چند ایک مقامات بہ طور نمونہ پیش کیے جاتے ہیں:

[۱] کہیں ڈاکٹر منظور احمد پورے انسان کو محض عقلیت [Rationality] میں محبوس و محصور فرما دیتے ہیں کہ مذہبی عقائد و حقائق، طبیعیات سے لے کر مابعد الطبیعیات تک ہر جگہ شے کے رد و قبول کی کسوٹی عقل ہے۔[۱]

اور کہیں ارشاد فرماتے ہیں:

''انسانی زندگی کا صرف روح یا صرف عقل، یا صرف مادے میں احاطہ نہیں کیا جاسکتا۔ زندگی روحی [احساسات، الم، مسرت، دکھ، ہم گزاری، درد احساسی یا دوسرے لفظوں میں دل کی دنیا] اور عقلی دونوں کا مجموعہ ہوتی ہے''۔[۲]

[۲] ڈاکٹر منظور احمد کہیں مابعد الطبیعی حقائق کو ''اختیاری تجربے'' سے تعبیر فرماتے ہیں۔[۳] اور کہیں ارشاد فرماتے ہیں کہ:

مذہبی تجربہ از قبیل اختبار و احساس نہیں ہے۔[۴]

[۳] ایک جگہ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

''مذہب کے بنیادی حقائق مثلاً خدا، آخرت، نبوت سائنس کے دائرہ کار سے باہر کی چیز ہے اور سائنس خود اپنی شہادت کے زور پر ان کے بارے میں حکم نہیں لگا سکتی''۔[۵]

سائنس کا دائرہ مذہب اور الٰہیات کے دائرۂ کار سے مختلف ہے۔

جب سائنس اور مذہب دو الگ الگ منہاج ہیں اور مابعد الطبیعی حقائق اس کا موضوع نہیں ہیں تو ڈاکٹر صاحب اہل اسلام کو یہ مشورہ کیوں دے رہے ہیں کہ:

''موجودہ زمانے میں بھی عقلیت یا سائنسی تحقیقات کی روشنی میں وحی کی مختلف تاویلات ہوسکتی ہیں''۔[۶]

۱۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی العارف، صفحہ ۲۷۔

۲۔ منظور احمد، ''چند تعلیمی مسائل''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحات ۱۷۰-۱۷۱۔

۳۔ ایضاً، صفحات ۲۰۴-۲۰۵۔

۴۔ منظور احمد، ''اقبال کا فلسفۂ مذہب''، مشمولہ اقبال شناسی، صفحہ ۹۰۔

۵۔ منظور احمد، ''مذہب کی صداقت''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۲۱۔

۶۔ منظور احمد، ''اقبال کا فلسفۂ مذہب''، مشمولہ اقبال شناسی، صفحہ ۸۹۔

[۴] احکام شرعیہ کی ابدیت و آفاقیت پر حضرتِ شاہ ولی اللہ کے موقف کے حوالے سے منظور احمد صاحب کے بیانات و اقتباسات انتہائی متضاد ہیں ایک مقام پر شاہ صاحب کے حوالے سے شرائع کی تبدیلی پر اصرار فرما رہے ہیں۔[۱]

دوسرے مقام پر فرماتے ہیں کہ شاہ صاحب اسلامی شریعت کے باب میں خاموش ہیں۔[۲]

ان تضادات کی اصل وجہ مذہب اور مابعد الطبیعیاتی حقائق کو فلسفے کی روشنی میں پڑھنا ہے۔

فلسفیانہ اپج: ڈاکٹر منظور احمد کا اصل مسئلہ:

فلسفے کی مجبوری یہ ہے کہ وہ ہر شے کو سوالات کی تلوار پر رکھ لیتا ہے، لیکن اُس کا مؤثر اور قطعی جواب فراہم نہیں کرتا۔ شک کا دروازہ کھول دیتا ہے مگر اُسے بند نہیں کرتا۔ فلسفہ کھلے ذہن کا ثمر ہے، یعنی فلسفی ایک ایسا آدمی ہے جس کا منہ ہمیشہ کھلا رہے۔ سوالات کرنا اور اعتراض اُٹھانا ہی اُس کا کام اور اُس کی پہچان ہے:

> Philosophy questions everything and settles nothing, some reassurance may be found in the words of the late English journalist-critic G. K. Chesterton, who remarked, "Merely having an open mind is nothing. The object of opening the mind, as of opening the mouth, is to shut it on something solid.[۳]

ڈاکٹر منظور احمد صاحب خالص عقائدی اور دین و قانون کی اساس پر اُستوار مسائل کو عقلی مابعد الطبیعیات اور فلسفیانہ [یعنی شک کے] نقطۂ نظر سے دیکھنے کے عادی ہیں، یہ بات اگر چہ وہ تصوّف کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

> ”میرا علم اِن مضامین [یعنی تصوّف وغیرہ] کے بارے میں فلسفے کے حوالے سے ہے اور اِن مسائل کو میں اسی نقطۂ نظر سے دیکھتا ہوں جس کو فلسفیانہ طریقِ کار کی روشنی میں صحیح سمجھتا ہوں“۔[۴]

درحقیقت ڈاکٹر منظور احمد دین کے ہر عقائدی، احکامی و قانونی مسئلے بلکہ نفسِ دین تک کو، اُس کے اپنے طریق تفہیم کی بجائے، فلسفیانہ جہت سے دیکھنے کے عادی ہیں۔ وہ خود یہ لکھ چکے ہیں:

> ”روایت اور جدیدیت کے درمیان کوئی بامعنی مکالمہ ممکن نہیں، اِس کا امکان صرف ایک تیسرے نقطۂ نظر سے ہوسکتا ہے جو اِن دونوں مفاہیم کو ایک معروض کی حیثیت سے دیکھ سکے اور پھر دونوں کا کچھ نہ کچھ ادراک حاصل کر سکے۔ دوسرے الفاظ میں اِن دونوں کی تفہیم

۱۔ منظور احمد، ”نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام“، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۱۷۔

۲۔ منظور احمد، ”حواشی“، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحات ۲۶۶-۲۶۷۔

3- Stanley M. Honer, Thomas C. Hunt, Dennis L. Okholm, [eds.], *Invitation to Philosophy: Issues and Options*, Wadsworth Pub. Co., 1996, p. 25.

۴۔ منظور احمد، ”روایت، جدیدیت اور لسانیات“، مشمولہ ماہنامہ صریر، جلد ۱۵، شمارہ ۶۵، نومبر ۲۰۰۳ء، صفحہ ۲۸۔

کے لیے ایک تیسری کلامی منطق کی ضرورت ہوگی۔ اِس کا بھی امکان ہے کہ کوئی جدیدیت کے پیراڈائم سے روایت کے پیراڈائم میں منتقل ہو جائے یا روایت سے جدیدیت میں، اِس طرح وہ پہلے پیراڈائم کو ماضی کی ایک غلطی سمجھ کر یا در کھے۔ اِن طریقوں کے علاوہ میری نظر میں کوئی اور طریقہ روایت اور جدیدیت کے مابین نزاع کی تفہیم کا ممکن نہیں"۔[1]

جب ڈاکٹر منظور احمد صاحب کو خود اِس بات کا اعتراف و ادراک ہے کہ روایت و جدیدیت کی اپنی اپنی کلامی منطق [جو اپنے طریقِ تفہیم اور نظام ہائے تصورات میں ایک دوسرے سے کلیۃً متخالف ومتغائر ہیں] سے بلند ہو کر ایک تیسری کلامی منطق کی دریافت کے بغیر دونوں نظاموں کے مابین نزاع کو ختم نہیں کیا جاسکتا۔ تو اِس صورت میں جب کہ وہ علومِ اسلامی پر سند یافتہ نہیں ہیں اور خود کو مغربی فلسفے کا پرداختہ اور مرہونِ کرم گردانتے ہیں[2] ـــــ وہ خود ہی غور فرمائیں کہ اُنھیں یہ استحقاق کیسے حاصل ہو گیا کہ روایت اور جدیدیت کے درمیان حکم اور ثالث بن کر فیصلے صادر کرنے لگیں؟ خصوصاً جب کہ وہ "علمِ تفسیر" کے نتیجہ خیز معیارات کو مغربی فکر سے مستعار قرار دیتے ہوں اور تصوّف اور اُس کی مابعد الطبیعیات جیسے روایتی مضامین کو فلسفیانہ طریق کار کی روشنی میں درست یا غلط سمجھنے کے عادی ہوں۔

دوسرے یہ کہ ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے فلسفیانہ افکار و خیالات کے مطالعے سے خلاق بصیرت اور تخلیقی ذہانت کا اظہار نہیں ہوتا۔ ڈاکٹر صاحب پہلے سے موجود افکار و نظریات کے محض ناقل اور ترجمان نظر آتے ہیں۔ مزید ستم یہ کہ اس ماخوذ و مستعار فکر کی ترجمانی میں بھی وہ فکری صلاحیت اور ذہنی مہارت عنقا نظر آتی ہے، جو ہم جیسے طالب العلم ڈاکٹر صاحب کے مرتبے کا ناگزیر تقاضا سمجھتے ہیں۔ اگر دقتِ نظر سے ڈاکٹر صاحب کے فلسفیانہ تسامحات ہی کو جمع کیا جائے تو ایک بسیط مقالہ تیار ہو سکتا ہے۔[3]

منظور احمد: ہمت اور جرأت کا فقدان:

ان سب سے ہٹ کر ڈاکٹر منظور احمد صاحب کی تحریروں کے مطالعے کے بعد جو تأثر نہایت شدت سے قائم ہوتا ہے وہ ہے: ہمت اور جرأت کا فقدان ـــــ اسی وجہ سے ڈاکٹر منظور احمد صاحب اپنے مضامین میں "مہلک جسمانی ضرر" اور "معاشرے میں انقطاع" جیسے مسائل سے خوف کا اظہار فرماتے رہتے ہیں۔ اپنی بات کو دوٹوک اور صریح الفاظ میں بیان کرنے کے بجائے اسلام کو "فقہی اسلام" سے تعبیر فرما کر اس کی آڑ میں اسلام پر اعتراضات وارد کرتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب اسلام کے جس حکم یا تعلیم کو اپنے مزعومہ افکار و نظریات سے متصادم پاتے ہیں اسے "فقہی اسلام" کہہ کر رد کر دیتے ہیں کہ اس کا اسلام کی اصل تعلیم، روح اور کلیت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے ان افکار و بیانات کو پڑھ کر ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے کوئی ہم درد مستشرق ثالث بالخیر بن کر اسلامی اعتقادات، الٰہیات اور تعلیمات کا محاسبہ کر رہا

۱۔ منظور احمد، "روایت، جدیدیت اور لسانیات"، مشمولہ ماہ نامہ صریر، صفحہ ۱۴۔

۲۔ منظور احمد، "چند تعلیمی مسائل"، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۱۸۳۔

۳۔ زیرِ نظر مقالے میں ان کے چند ایک فلسفیانہ تسامحات سے بحث کی جائے گی۔

ہے۔ جہاں جہاں وہ اسلامی احکام کو مغربی نظریات سے مختلف یا متصادم جانتا ہے وہ یہ کہہ کر اسلام کی حمایت کرتا ہے کہ اصل دین سے اس ''فقہی اسلام'' کا کوئی تعلق نہیں۔ یہ تو فقہا کا ترتیب دیا ہوا اسلام ہے۔ اس زمانے میں جب یہ تدوین و ترتیب دیے گئے تھے ان کی ایک گونہ افادیت تھی، لیکن اب یہ از کار رفتہ ہیں۔ حالاں کہ اگر واقعۃً ڈاکٹر صاحب اسلامی مآخذ و منابع کو اکیسویں صدی کے لیے از کار رفتہ شے سمجھتے ہیں تو پھر انھیں نہ ''مہلک جسمانی ضرر'' [gravious bodily harm][1] کی پرواہ کرنی چاہیے اور نہ معاشرے میں انقطاع یا کسی دوسرے ضرر رساں نتیجے کی[2] ــــــ اگر سعید بن جبیرؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے آثار و نشانات اور حق گوئی و بے باکی قابل تقلید نہیں تو کم از کم سقراط [Socrates: 399-469 BC] کی مثال کو سامنے رکھا جائے جس نے زہر کا پیالہ پی کر خود کو دانش مندی اور شجاعت کی علامت بنا دیا۔

اپنے افکار کی آبیاری کے لیے دوسروں کے نام کا سہارا: منظور احمد:

ڈاکٹر منظور احمد اپنے خیالات و تاثرات خود اپنے نام سے پیش کرنے کے بجائے کبھی سیدنا عمر فاروقؓ کے نام کا سہارا لیتے ہیں تو کبھی شاہ ولی اللہ کا۔ کبھی نیاز فتح پوری کی آڑ لیتے ہیں تو کبھی اقبال کا نام استعمال کرتے ہیں۔ اقبال کے افکار پر مشتمل اپنی کتاب کے دیباچے میں ڈاکٹر منظور احمد لکھتے ہیں:

> ''ہمارا قومی مزاج شخصیتوں کے حوالوں کو معتبر مانتا ہے، اور اس مضمون میں جس نئی جہت کی طرف میں متوجہ کرنا چاہتا ہوں اس کے لیے اقبال کا حوالہ شاید مفید ہو اور میری بات کے گوش شنوا تک پہنچنے میں کسی حد تک ممد و معاون''۔[3]

جیسا کہ عرض کیا گیا کہ راقم، عصر حاضر کے ان مسائل کے حوالے سے ذہنی یک سوئی کا طالب تھا۔ اُمید تھی کہ محترم ڈاکٹر منظور احمد صاحب کی تحریریں اس خلجان کو رفع کرنے میں معاون ہوں گی، لیکن اس کے برعکس ڈاکٹر منظور احمد صاحب کی تحریریں تشکیک میں اضافے کا باعث ہوئیں۔ ڈاکٹر صاحب کی کسی تحریر سے معاصر دنیا میں اسلام اور مسلمانوں کو درپیش مسائل میں سے کسی ایک مسئلے کا بھی، اسلام اور مآخذ اسلام کے ساتھ غیر مشروط وابستگی کے ساتھ، حل نہ مل سکا ــــــ اسی الجھن اور اضطراب میں راقم نے اپنا علمی سفر جاری رکھا۔ راقم نے طویل غور و فکر، صاحبان علم و نظر سے مسلسل مذاکرے اور مستقل مطالعے اور جستجو کے بعد ابتداً ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے مقالے ''خطبۂ نیاز'' پر تبصرے و تجزیے کے ضمن میں ایک مضمون ترتیب دینے کا ارادہ کیا، اسی دوران ڈاکٹر صاحب کی متذکرہ دونوں کتابوں اور چند دیگر مضامین کا بھی مطالعہ کیا اور ان کے نوٹس لیے۔ جب لکھنے کے لیے قلم اٹھایا تو مبحث مقالے کی حدود سے تجاوز کر کے ''**اسلام اور جدیدیت کی کش مکش**'' کے عنوان سے چھ ابواب پر مشتمل ایک مستقل کتاب کی صورت اختیار کر گیا۔ طوالت کا خوف اگرچہ اپنی جگہ

۱۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۶۴۔
۲۔ منظور احمد، ''پاکستان''، مشمولہ پندرہ روزہ معارف فیچر، کراچی، یکم اگست ۲۰۰۸ء، صفحہ ۷۔
۳۔ منظور احمد، ''پیش لفظ''، مشمولہ اقبال شناسی، صفحہ ۷۔

ڈراتا رہا[1] لیکن اس امر کی بہر حال خوشی ہے کہ توفیق ایزدی نے اس ایک ہی مجموعے میں انتہائی متنوع عنوانات پر اپنے مطالعے کا حاصل پیش کرنے کی توفیق مرحمت فرمائی۔ **فلہ الحمد و لہ الشکر۔**

ان سب امور سے قطع نظر ڈاکٹر منظور احمد صاحب کا بہر حال ''اسلام اور جدیدیت کی کش مکش'' یا ''روشن خیالی اور قدامت پرستی'' کی نبرد آزمائی میں اتنا حصہ ضرور ہے کہ ان کی فکر و تحریر نے اس مبحث پر سنجیدگی کے ساتھ غور کرنے، اس کا جائزہ لینے اور اس پر اپنے نقطۂ نظر کے اظہار خیال کا موقع فراہم کیا ہے، جس سے اس مبحث کو جاری رکھنے اور غور و فکر کے نئے زاویوں کو دریافت کرنے میں شاید معاونت ہو سکے۔ بحث و گفتگو کے اس سلسلے کا اجرا خود ڈاکٹر صاحب کی نظر میں بھی بہت اہم ہے۔ وہ اپنی ایک تالیف کا مقصد بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''اگر میری اس کوشش سے بحث کا سلسلہ کسی حد تک بھی چل نکلا تو میری محنت رائیگاں نہیں ٹھہرے گی''۔[2]

راقم الحروف کو ڈاکٹر منظور احمد صاحب کی نیت، اخلاص اور ان کے نتائج فکر کے دیانت دارانہ ہونے میں ادنیٰ شبہہ بھی نہیں ہے۔[3] تاہم یہ ایک بالکل دوسری بات ہے کہ مسلسل تحقیق و جستجو اور غور و فکر کے بعد ڈاکٹر صاحب کے فکری نتائج سے کلیۃً اختلاف کیا جائے اور اسے اسلامی فکر کی مسلسل روایت کے منافی قرار دیا جائے ـــــ بہ ہر حال، ڈاکٹر منظور احمد صاحب کی فکر پر راقم نے اپنا موقف اور نقطۂ نظر تحریر کر دیا ہے۔ یہ پوری کتاب اللہ تعالیٰ کے یہاں جواب دہی کے احساس کو سامنے رکھ کر لکھی گئی ہے۔ پوری کوشش کی گئی ہے کہ کوئی بات بلا حوالہ اور خلاف دیانت نہ ہو۔ راقم کو اس موضوع پر اپنے نقطۂ نظر کی صحت پر شدت سے اصرار ہے، تاہم اگر ڈاکٹر صاحب خود یا ان کا کوئی فکری ہم نوا یا کوئی اور صاحب علم اس پر اپنی تنقیدی آرا دیں گے اور راقم کے نقطۂ نظر کی غلطی یا سقم کو مسلمہ علمی معیار پر واضح فرما دیں گے تو راقم کو اپنے نقطۂ نظر سے رجوع میں ہرگز تردد نہ ہوگا، شکریے کے ساتھ علمی رہنمائی اور فکری معاونت کا خیر مقدم کیا

۱۔ ہو سکتا ہے بعض دوست اس کتاب کی ضخامت کے پیش نظر استہزاً یہ بھی فرما دیں کہ نادان مؤلف نے اس کتاب کے ذریعے ''توپ سے چڑیا مارنے'' یا ''تلوار سے سبزی کاٹنے'' جیسی حماقت اور سفاہت کا مظاہرہ کیا ہے۔ ناچیز مؤلف اس کے جواب میں فقط اتنی بات کہنے پر اکتفا کرے گا کہ اس کتاب کو ڈاکٹر منظور احمد کے انفرادی افکار و خیالات پر بحث و نظر سے متعلق سمجھ کر نہ پڑھا جائے، بلکہ اسے پورے متجددانہ فکر و نظر کے اشکالات، شبہات اور اعتراضات کا شاخسانہ جان کر پڑھا جائے۔ جس کا خلاصہ محترم ڈاکٹر منظور احمد سے بہتر کوئی اور مفکر پیش نہ کر سکتا تھا۔

۲۔ منظور احمد، ''پیش لفظ''، مشمولہ اقبال شناسی، صفحہ ۸۔

۳۔ اس مخلصانہ ایمانی جذبے کا اظہار، بعض واقعی اختلافات سے قطع نظر، ڈاکٹر منظور احمد کی ریڈیائی تقاریر پر مشتمل مجموعے میں جا بجا ہوا ہے۔ بہ طور نمونہ صرف ایک اقتباس ملاحظہ کیجیے۔ ڈاکٹر منظور احمد انسانی زندگی میں ثابت قدمی پیدا کرنے کے دو طریقے، قرآن مجید اور اسوہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں سے دوسرے طریقے پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''ثابت قدمی پیدا کرنے کا دوسرا طریقہ ''ثابت قدم'' کی عملی مثال سامنے رکھنے کا ہے۔ یہ ہمارے سامنے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں موجود ہے۔ اس ذات سے محبت اور اس کی مثال کو ہر وقت سامنے رکھنا، زندگی میں ثابت قدمی پیدا کرنے کا بہترین ذریعہ ہے''۔

منظور احمد، ''ثابت قدمی''، مشمولہ اسلام اور زندگی، کراچی: ہمدرد فاؤنڈیشن، ۲۰۰۴ء، صفحہ ۶۹۔

جائے گا کہ یہی علم کا تقاضا ہے اور اسلاف کی سنت۔ اگر راقم کی تحریر میں کہیں کوئی جملہ یا فقرہ ایسا نظر آئے جو ڈاکٹر صاحب کے مناسب حال نہ ہو تو وہ نادانستہ ہوگا، راقم اس پر غیر مشروط اور پیشگی معذرت خواہ ہے۔ نشان دہی پر، ان شاء اللہ، اسے بلا پس و پیش قلم زد کر دیا جائے گا۔

انتہائی ناسپاسی ہوگی اگر اس کتاب کی اشاعت کے وقت ان احباب کا شکریہ ادا نہ کیا جائے جن کا ساتھ اس سفر میں ہم سفر رہا۔ راقم نہایت ممنون احسان ہے جناب شکیل عثمانی صاحب کا۔ ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے مقالے ''نیاز، روشن خیالی اجتہاد اور اسلام'' پر تنقیدی تبصرے کی ابتدائی تحریک اور نیاز فتح پوری کے حوالے سے بعض اہم لوازمے کی فراہمی سے لے کر مستقل بنیادوں پر کتاب کے ہر ہر مرحلے سے دل چسپی اور اس کی مسلسل خبر گیری ہی نے راقم کو اس عجالے کی ترتیب و تکمیل کے لیے منزل کی جانب مستعدی سے رواں دواں رکھا۔ خدا تعالیٰ انھیں تادیر سلامت با کرامت رکھے۔ وہ اپنے خرد پر اسی طرح شفقت فرماتے رہیں۔ راقم کے لیے ان کی تجاویز، مشورے، ہدایات اور احکام ہمیشہ قلبی سکون اور ذہنی فرحت کا ذریعہ رہے ــــــ دوسری باغ و بہار شخصیت جناب ملک نواز احمد اعوان کی ہے ان کے مشورے اور ہدایات پوری نیک نیتی سے شامل رہے۔ دورانِ تالیف جناب سید خالد جامعی صاحب کے ساتھ مشاورت بھی رہی، بلکہ بعض مقامات پر جامعی صاحب کے مجوزہ مشوروں اور اضافوں کو، بہ استثنائے چند، تشکر کے احساس کے ساتھ قبول کر لیا گیا۔ کتاب کے بعض اہم مقامات ڈاکٹر عبدالوہاب سوری صاحب کے ملاحظے سے گزر جانے اور ان کی توثیق نے اس مبحث کو پورے اعتماد اور وثوق کے ساتھ پیش کرنے کا حوصلہ عطا کیا ــــــ اس علمی معاونت پر راقم ان دونوں حضرات کا شکر گزار ہے۔ محترم دوست سلیمان عامر کی ہمہ دم رفاقت نے راقم کو ہمیشہ راحت بخشی ہے۔ وہ راقم کی سابقہ تالیفات و تصنیفات کی طرح اس کتاب کے ابتدائی و ارتقائی مرحلے سے لے کر تکمیل تک حروف چینی کا جاں گسل کام پوری تندہی اور مستعدی سے راقم کے ساتھ انجام دیتے رہے۔ انھوں نے راقم کے ہم راہ اس کتاب کے پروف اتنی بار پڑھے ہیں کہ گویا اب وہ اس کتاب کے ''حافظ'' ہیں۔

سب سے آخر میں راقم جناب یاسر بادامی صاحب کا بہت ممنون ہے، انھوں نے بہ ظاہر تو اس کتاب کی کمپوزنگ اور کمپیوٹر پر غلطیاں لگانے کا کام کیا ہے، لیکن راقم کے نزدیک ان کا حصہ شاید اس کتاب کی تیاری و تکمیل میں سب سے زیادہ ہے۔ وہ جس طرح رضا کارانہ طور پر اس کتاب کی تکمیل کے لیے ہمہ وقت موجود رہے اور جس باریک بینی سے حروف چینی انجام دیتے رہے راقم کے پاس الفاظ نہیں کہ ان کا شکریہ ادا کر سکے۔ اللہ تعالیٰ انھیں بہت ہی جزائے خیر عطا فرمائے۔ آمین۔

ــــــ ظفر اقبال

پہلا باب

منہاج علم اور مآخذ استدلال

مابعدالطبیعیات: علمیات اور اخلاقیات کی درجے بندی کی واحد اساس:

کسی بھی تہذیب کا تصوّرِ علم اُس کے اہداف و مقاصد کے اظہار کا بلند ترین ذریعہ ہوتا ہے، جس کی اساس پر اُس تہذیب کے علمی، نظری اور فکری مقاصد متعیّن ہوتے ہیں۔ یہ تصوّر ہر تہذیب کی مابعدالطبیعی ایمانیات کا رہین ہوتا ہے[1]۔ بالفاظِ دیگر کسی بھی تصوّرِ علم کی تشکیل اُس کی مابعدالطبیعیات کے بعد ہی ممکن ہے جس کی ماہیت [nature] اور درجہ بندی [Hierarchy] کا تعیّن عالم [knower] اور معلوم [known] کے درمیانی تعلّق کی مقصدیت [purposiveness] پر ہے۔ یعنی مقصدیت ہی علمیات [Epistemology] کی نوعیت اور درجہ بندی کرتی ہے، جس کی تبدیلی سے تصوّرِ علم تبدیل ہو جاتا ہے۔

وحی کی مرکزیت:

جدیدیت پسند، وحی [Revelation] اور اُس کی اساس پر تشکیل و ترتیب پانے والی علمیات اور تاریخ کو اپنے ساختہ تجربی منہاج پر یقین و اذعان کے باعث پورے طور پر قبول بھی نہیں کرتے

۱- یہاں یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ فلسفے میں تحریک تنویر [enlightenment movement] کے بعد اس بات کا عمومی رجحان پایا جاتا ہے کہ علمیاتی سوالات، مابعدالطبیعیات سے اخذ کردہ نہیں ہوتے، بلکہ علمیاتی سوالات کی بنیاد پر مابعدالطبیعی تصورات کی حدود کا تعین کیا جاتا ہے۔ اس عمومی رجحان کے باوجود ہم اسی ترتیب کو زیادہ بامعنی سمجھتے ہیں جن میں علمیاتی سوالات، مابعدالطبیعی حقائق سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ مغربی فکر میں ہزرل [Edmund Husserl, 1859-1938] اور ہائیڈگر [Martin Heidegger, 1889-1976] کے افکار کا مطالعہ واضح کر دیتا ہے کہ ابتدائی تنویری مفکرین کا یہ خیال کہ مابعدالطبیعی سوالات ٹھوس علمی بنیادوں پر استوار نہیں ہوتے، ایک فکری گمراہی سے زیادہ کچھ بھی نہیں۔ خصوصاً ہائیڈگر کا خیال ہے کہ ڈیکارٹ کا تصور علمیات ایک مخصوص ontological presumption پر منحصر ہے۔ ملاحظہ کیجیے:

Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, [tr., Dorion Cairns], Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1999.
Martin Heidegger, *Being and Time*, Oxford: Blackwell, 1962.
Werner Brock, *Existence and Being*, Chicago: H. Regnery & Co., 1949.

اور زمان ومکاں کی حد بندیوں، خوف، مجبوری یا تاریخی جبر کی وجہ سے رَدّ بھی نہیں کر پاتے، چناں چہ دینی افکار واقدار پر مطالعے اور تحقیق کی ابتدا ہی اُن دعاوی کی نفی سے ہوتی ہے جن کی بنیاد پر ادیان جیسے عظیم مظہر کی عمارت تیار ہوئی ہے۔ اِس ظاہراً اثبات اور باطناً نفی سے پیدا ہونے والے خلجان کو رفع کرنے کے لیے ایسے ایسے متضاد اور متنوع مناہج وضع کیے جاتے ہیں کہ اُن پر یقین معجزات و وحی اور کشف و کرامات کے ورائے انسانی تصوّر پر یقین کرنے سے زیادہ مشکل ہے۔

اسلامی منہاج میں وحی [Revelation] کو ایسی مرکزی و جوہری حیثیت حاصل ہے کہ اُس کی ابدیت و حکمیت اور حتمیت کا اثبات واقرار کیے بغیر مطالعے کا آغاز ممکن نہیں۔ وحی کی اِس مرکزیت کے تسلیم کر لینے کے بعد طریقِ مطالعہ اور منہاجِ علم کے بنیادی اُصول اُسی کی روشنی میں متعیّن ہو جاتے ہیں، اب مطالعے کی دو ہی صورتیں ہیں:

[۱] دین کے اپنے منہاجِ علم اور طریقِ تفہیم کی روشنی میں مکمل اثبات وانقیاد کے بعد بحث کا آغاز ہوگا۔

[۲] یا کُلّیۃً رد کر کے۔

یہ ممکن نہیں کہ دینی علمیات کے ایک جُز یا چند اجزا کو دیگر افکار و خیالات کے منہاجِ علم کے بعض اجزا سے خلط ملط کر کے ایک "نئی الٰہیات" وضع کر لی جائے۔ کیوں کہ اِس تصوّر و تقدیر پر دین و مذہب کے جواز واثبات یا عدمِ جواز واسترداد کی عمارت کھڑی ہے۔

ڈاکٹر منظور احمد کا منہاجِ علم: مبہم اور گنجلک:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے منہاجِ علم اور مآخذِ استدلال کا معاملہ بڑا مبہم [obscure] اور گنجلک ہے۔ اُن کے افکار کے اظہار کا پیرایہ بہت ژولیدہ [confused]، متضاد مؤقف اور عاجلانہ نتائج پر مشتمل ہے۔ اُن کی تحریروں کے مطالعے سے واضح نہیں ہوتا کہ وہ کس حیثیت سے کلام کر رہے ہیں؟ بعض مقامات پر ان کی تحریریں، باوجود اختلاف کے، امتِ مسلمہ کے تہذیبی اور دینی زوال کے حوالے سے فکر مندانہ رویّے کا مظہر ہوتی ہیں، اور کہیں ڈاکٹر صاحب اسلام اور مغرب میں ہم آہنگی تلاش کرنے کی جستجو اور اسلام کو عصرِ جدید کے تقاضوں کے مطابق ڈھالنے کے جوش اور جذبے میں اتنا آگے نکل جاتے ہیں کہ دین و مذہب تو کجا فلسفہ اور سائنس بھی ان کا ساتھ چھوڑ دیتا ہے۔ ایک شخص کو مسلمانی کے دعوے کے بعد حتمی مقتدرہ [final authority] قرآن وسُنّت کو تسلیم کرنا ہوگا۔ چاہے وہ خود کو کتنا ہی آزادہ رو [heterodox] باور کرائے اور قرآن وسنّت کی تشریح وتفسیر کا وہی مفہوم ومنطوق معتبر ومستند ہوگا، جس پر اُمّتِ مسلمہ کا تسلسل تعامل چلا آرہا ہو۔

منظور احمد: اسلامی منہاجِ علم پر تنقید کی حقیقت: بنیادی سوالات:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب، اسلامی منہاجِ علم کو عہدِ جدید کے لیے ناقص سمجھتے ہیں، وہ مسلمانوں کی فکر میں جمود وتعطّل اور ترقی [progress] میں انقطاع کا اصل سبب مسلمانوں کا اپنے روایتی علمی منہاج پر ڈٹے اور اوراڑے رہنے کو قرار دیتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

''[مسلمان] جب تک اپنے علمی پیراڈائم پر نظر ثانی نہیں کریں گے، اُن کی فکر منجمد رہے گی اور وہ دنیا کے مسائل سے نبرد آزما ہونے کے قابل نہیں رہیں گے''۔[1]

ڈاکٹر صاحب نے نہایت سادگی سے مسلمانوں کو اپنے علمی منہاج پر نظر ثانی کا مشورہ دیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا علمی منہاج تاریخی اور ارتقائی عمل کے نتیجے میں تشکیل و ترتیب پاتا ہے یا پہلے سے متعین شدہ ہوتا ہے؟ علمی منہاج کا ماخذ نقل ہے یا عقل؟ یا نقل و عقل کا امتزاج؟ علمی منہاج کسی خاص طبقے نے متعین کیا ہے یا یہ اُمّت کی عمومی رائے یا ارادۂ عامّہ سے طے پایا ہے؟ جب تک ان بنیادی سوالات کے جوابات نہ دیے جائیں اس وقت تک علمی منہاج پر نظر ثانی کی تجویز اور رائے بے معنی ہے۔

اسلام اور عہد جدید: دو متضاد مناہج علم اور مقصدیت کے داعی:

اوپر لکھا جا چکا ہے کہ مقصدیت [purposiveness] کا تعین ترجیحات اور فیصلوں پر بہ راہِ راست اثر انداز ہوتا ہے، جس سے علمیات کی ترتیب [ordering] اور درجہ بندی [hierarchy] وضع ہوتی ہے۔ اب جو ذریعہ اِس مقصدیت کے حصول میں جس درجے مدد و معاون ہوگا علوم کی درجہ بندی کی فہرست میں اُس کی اہمیت اتنی ہی زیادہ ہوگی۔ مثلاً ایک مسلمان سب سے پہلے اللہ تعالیٰ کا بندہ ہے، جس کی صلاح و فلاح کے لیے اللہ تعالیٰ نے حضراتِ انبیا و مرسلین علیہم السلام اور آسمانی کتابوں کی صورت میں ایک نظامِ ہدایت جاری فرمایا۔ انبیا اور کتاب دونوں نے بتلا دیا کہ انسان کی حقیقی کامیابی و کامرانی رب کی رضا اور خوشنودی میں ہے اور دنیا اُس کے لیے آزمائش کا گھر اور امتحان کی آماجگاہ ہے۔ چناں چہ ایک مسلمان کی مقصدیت بندگی رب، اطاعتِ انبیا، اُس کے نتیجے میں دارالآخرۃ میں خوشنودی الٰہی اور اُس کی بارگاہ میں سُرخ روئی ہے۔ اِسے یوں بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ اسلام کے تصورِ انسان میں:

[۱] عبدیت بنیادی مقدمہ ہے۔
[۲] خوشنودیٔ رب مقصودِ اصلی ہے۔
[۳] محبت شخصیت کی تشکیل و تکمیل کا بنیادی جوہر ہے۔
[۴] اخلاقیات ـــ تقویٰ، صبر اور احسان سے عبارت ہیں۔
[۵] فرائض کو اولیت اور حقوق پر فوقیت حاصل ہے، حقوق کا درجہ ثانوی ہے۔

اِس کے برعکس جدیدیت پسند جس مقصدیت کی بنیاد پر علوم کی ترتیب اور ترجیحات کا تعین فرماتے ہیں، اُس کا سوتا مغرب کی تحریک تنویر سے اُٹھنے والے فکری تناظر سے پھوٹتا ہے۔ مغربی فکر و فلسفے پر نظر رکھنے والے ماہرین، خواہ مستشرقین ہوں یا مستغربین، نے اس مقصدیت کی درج ذیل بنیادیں متعین کی ہیں:

[۱] کائنات ''بشر مرکز'' ہے۔ [Anthropocentricity]
[۲] آزادی معیار اور فضیلت اصلی ہے۔ [Freedom is Ideal]

۱۔ منظور احمد، ''پیش لفظ''، مشمولہ اقبال شناسی، صفحہ ۸۔

[۳] مساوات بنیادی قدر ہے۔[Equality is Value]
[۴] عقلیت معیارِ کل اور ہر شے کے رد و قبول پر حَکَم ہے۔ [Reason is the Criterion]
[۵] ترقی حصولِ آزادی کا واحد راستہ ہے۔[Progress to achieve Freedom][1]
اس مقصدیت کے تحت پیدا ہونے والا انسان چار چیزوں کا حریص ہوگا، آمدنی [Income]، قوت [Power]، حاکمیت [Authority] اور دولت [Wealth]، جب یہ چار ''عناصر خیر'' کسی فرد کو حاصل ہوتے ہیں تو اس کے نتیجے میں اُسے پانچواں خیر تکریم ذاتی [self respect] خود بہ خود حاصل ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ انسان جو کچھ کرنا چاہے وہ اس کی ذاتی پسند و ناپسند پر منحصر ہے، چاہے تو وہ نمازی بن جائے اور چاہے تو زانی۔ انسان کے معاشرتی مرتبے کا تعین اس کے عقیدے کے رسوخ اور اعمالِ صالحہ کی بنیاد پر نہیں بلکہ ان Primary Goods کی بنیاد پر ہوگا۔[2] معاشرتی اعتبار سے نمازی اور زانی برابر ہیں۔ نمازی کے طرزِ زندگی کو زانی کے طرزِ زندگی سے فائق اور بہتر ماننا نادرست اور غیر عاقلانہ رویّہ ہے۔ جو شخص ان مذکورہ چار عناصر سے محروم ہو اس کی آزادی سلب ہو جاتی ہے ــــ مغربی تہذیب اور اس کی مقصدیت یا مابعد الطبیعیات سے پھوٹنے والے اِس تصور میں ''علم'' سے مراد لذّت [pleasure] اور خواہشات [desires] میں اضافے در اضافے کے ذریعے دنیا کو جنت بنانے کے آثار و مظاہر شامل ہیں۔ یہی علمیت سرمایہ دارانہ علمیت [Capitalist Epistemology] کہلاتی ہے کہ ہر ایسی بات کو جاننا جس سے نفسانی خواہشات اور سفلی جذبات کی تکمیل ہو سکے۔ خواہشات و جذبات کی تکمیل کسی پابندی اور حد کو قبول نہیں کرتی۔ خواہشات اور جذبات کی تکمیل کی ہر راہ ڈھونڈنا اور کائنات کو ارادۂ انسانی کے تابع کرنے کے طریقے معلوم کرنا ہی اِس مقصدیت میں علم ہے، جو عقل پرستی یعنی ''انسان مرکزی'' سے شروع ہو کر حیات پرستی یعنی ''حیوان مرکزی'' پر ختم ہو جاتا ہے۔ یہ ''علم'' جس مقصدیت کا مرہونِ کرم ہے وہاں بندگی رب، اطاعتِ وحی اور رضائے الٰہی لا یعنی و بے معنی باتیں ہیں۔ University of Michigan کے Skolimowski اس نئی فکر کو ایمانیات [Eschatology] سے تشبیہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> The elevation of the myth of power to its present and dangerous position [in the Western

---

۱- اردو میں ان نکات کے تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے:
عبدالوہاب سوری، ''مغربی تہذیب کے اصول و مبادی''، مشمولہ سرمایہ دارانہ نظام: ایک تنقیدی جائزہ، [مرتب: محمد احمد حافظ]، کراچی: الغزالی پبلی کیشنز، ۲۰۰۹ء، صفحات ۴۴-۵۷۔

۲- تفصیل کے لیے دیکھیے:
John Rawls, "Social Unity and Primary Goods" in *Beyond Utilitarianism,* [eds., Amarty Sen and Bernard Williams], Cambridge: Cambridge University Press. ; John Rawls, *The Theory of Justice,* New York: Oxford University Press, 1971.

civilization] has happened because Western peoples have given up one form of salvation and have embarked [in the post-Renaissance times] on another form. The idea of salvation was removed from heaven and placed squarely on earth. In time this salvation came to signify gratification in earthly terms alone. This meant using the earth, mastering the earth, subjugating the earth. The enjoyment of the fruit of the earth was only a part of the scheme; the other part was the enjoyment of power over the earth, over nature, over things.[1]

دنیا کی معلومہ تہذیبیں اور مغربی تہذیب: بنیادی اور جوہری فرق:

اسلامی علمیات میں مقصد سے قریب ہونا ترقی ہے اور دور ہونا تنزل۔ آخر کیا وجہ ہے کہ دنیا کی معلومہ سترہ یا اکیس روایتی، الہامی، اساطیری اور دینی تہذیبوں کے عالی دماغ لوگ وہ نظریات وضع نہ کر سکے جو جدید سائنس کے ظہور کا سبب بن سکتے، اس لیے کہ وہ تہذیبیں کسی نہ کسی صورت میں حقیقت مطلق اور آخرت کا کوئی نہ کوئی تصور اپنے یہاں رکھتی تھیں، لہٰذا ان تہذیبوں کے ذہین لوگ اپنی مابعد الطبیعی اساسیات کے زیر اثر وہ نظریات تخلیق ہی نہیں کر سکے جس قسم کے سائنسی نظریات مغرب نے سترھویں صدی میں، معاشرے کے مرکزی دھارے سے خدا اور عقیدۂ آخرت کے انخلا کے بعد، پیش کیے۔ اس بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ عصر حاضر میں تغیر اور تبدیلی کا سبب سائنسی ایجادات نہیں بلکہ فی الاصل وہ سائنسی نظریات ہیں جو سترھویں صدی میں ایک نئی مابعد الطبیعیات کے زیر اثر تاریخ انسانی میں جدیدیت اور روشن خیالی کے نام سے پہلی مرتبہ پیش کیے گئے، Alexandre Koyré کے مطابق:

What the founders of modern science...... had to destroy one world and to replace it by another. They had to reshape the framework of our intellect itself, to restate and to reform its concepts, to evolve a new approach to Being, a new concept of knowledge, a new concept of science.[2]

اُصول کی سطح پر آدمی ایک ہی سے متعلق ہو سکتا ہے، خدا سے یا دنیا سے، اِس "یا" کو قیامت تک "اور" نہیں بنایا جا سکتا۔ پھر حیات اپنے مظاہر اور نسبتوں کے ساتھ اُن قواعد و شرائط کی پابندی و پاسداری کرے گی جس کے بغیر حصولِ مقصد کی تعیین و ترجیح کی ہر کوشش بے کار ہے۔ جدیدیت پسندوں

1- Henryk Skolimowski, *Living Philosophy: co-Philosophy as aTree of Life*, Arkana, 1992, p. 140.

2- Alexander koyré, *Metaphysics and Measurment: Essays in Scientific Revolution*, London: Chapman and Hall, 1968,p.21.

کی بنیادی غلطی یا نادانی یہ ہے کہ وہ دو الگ الگ مقصدیت کو یک جا کرنے پر تُلے ہوئے ہیں۔ ایک طرف وہ اسلامی منہاج علم کو نظر انداز کر کے کتاب وسُنّت کو اُس کی مطلوبہ اہمیت وحتمیت دینے کو تیار نہ ہونے کے باوجود اُسے اپنے دائرۂ علم سے خارج بھی نہیں کر سکتے۔ دوسری طرف وہ مغربی فکر وتہذیب اور موجودہ سائنسی ترقی کو انسانی تاریخ کے ارتقا کا تسلسل قرار دیتے ہیں۔ اُن کا کہنا ہے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کا موجودہ علم ایک ایسا تاریخی عمل [historical progression] ہے جو تاریخ کے مختلف ادوار میں انسانی تہذیبوں میں تحلیل ہوتے ہوئے اپنی موجودہ منطقی حالت تک پہنچا ہے۔

امت مُسلمہ کی زبوں حالی، منبر ومحراب کی تلقین اور جدید مسائل:

ڈاکٹر منظور احمد مسلمانوں کی زبوں حالی اور زوال پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''مسلمانوں کی حالت زار کی جو وجہ عام طور پر محراب ومنبر سے سنائی دیتی ہے وہ یہ ہے کہ مسلمانوں نے اسلام پر عمل چھوڑ دیا ہے، اس لیے وہ زبوں وخوار ہیں۔ لیکن اسلام پر عمل کرنے کے جو طریقے بتلائے جاتے ہیں ان میں زمانۂ جدید کے مسائل سے نبرد آزما ہونے کے لیے کوئی رہ نمائی نہیں ملتی، بعض اوقات تو ایسا لگتا ہے مذہب پر عمل کرنے والوں کا جو تناسب مسلمانوں میں ہے وہ شاید کسی دوسرے مذہب میں نہیں''۔[1]

زبوں حالی سے کیا مراد ہے؟ کیا زبوں حالی کا صرف ایک ہی مطلب ہے جو ڈاکٹر صاحب کے ذہن میں پہلے سے متعین ہے؟ یا زبوں حالی کی کئی اقسام ہیں؟ زبوں حالی کا تعین اس وقت ہی ممکن ہے جب اس کے مقابل وہ نقشہ موجود ہو جس کو سامنے رکھ کر یہ بتایا جا سکے کہ اس حالت کو زبوں حالی نہیں کہا جاتا، وہ نقشہ کہاں ہے؟ کیسا ہے؟ اور اس کی کیفیت کیا ہے؟ مثلاً اسلامی علمیات میں خیر القرون، خلافت علیٰ منہاج النبوۃ، ملوکیت اور سلطان عادل کی اصطلاحات ملتی ہیں، یہ سلسلہ خلافت راشدہ، دور بنو امیہ سے لے کر خلافت عثمانیہ کے اختتام تک جاری وساری رہا۔ ڈاکٹر صاحب یہ بتائیں کہ ۱۵۰۰ سال میں مسلمان کب کب زبوں حالی کا شکار رہے اور کب کب زبوں حالی ان سے دور رہی؟ تا کہ ہمارے سامنے زبوں حالی اور عدم زبوں حالی کی حقیقی تصویر موجود رہے اور ہم اس کو سامنے رکھ کر زبوں حالی کی موجودہ صورت حال سے اوپر اُٹھ سکیں۔

ڈاکٹر صاحب نے اس بات کی وضاحت بھی نہیں فرمائی کہ زمانۂ جدید سے ان کی کیا مراد ہے؟ زمانہ جدید کا فلسفہ؟ زمانہ جدید کی مابعد الطبعیات؟ زمانہ جدید کی مادی ترقی؟ اس کی سائنس اور ٹیکنالوجی؟ اگر اس سے مراد زمانہ جدید کا فلسفہ ہے تو فلسفے کا کون سا مکتب فکر؟ ڈاکٹر صاحب یہ بتائیں کہ زمانہ جدید کے وہ کون کون سے مسائل ہیں جن سے نبرد آزما ہونے میں اسلامی فکر رہ نمائی نہیں کر سکی؟ یا یہ کہ اسلام نے دین پر عمل کرنے اور حالات کا سامنا کرنے کے جو طریقے بتائے ہیں ان میں کون کون سے آپ کے خیال میں ماضی میں تو مؤثر تھے لیکن اب غیر مؤثر ہو گئے ہیں؟ ازراہ کرام اس کی ایک فہرست

۱۔ منظور احمد، ''پیش لفظ''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحات ۷-۸۔

مہیا کی جائے کہ اسلام پر عمل کرنے کے فلاں فلاں طریقے اب عہد جدید میں کارآمد نہیں رہے ـــــ دوسرا سوال یہ ہے کہ عہد جدید جو کچھ بھی ہے اور جیسا بھی ہے کیا آخری اور ابدی سچائی ہے؟ اور کیا عہد جدید آج جس سطح پر کھڑا ہے تو کیا وہ اس منزل تک فطری طور پر پہنچا ہے؟ کیا زمانہ خود پیمانہ، منہاج، کسوٹی، اصل اُصول اور فرقان و برہان ہے؟ زمانے کی تعریف کیا ہے؟ کیا روایتی تہذیبوں اور الہامی مذاہب، جدید فلسفے کے یہاں زمانے کا ایک ہی تصور ہے؟ یا ہر ایک کا تصور زمان الگ الگ ہے؟ اگر رومی عیسائی سلطنت باقی رہتی یا اگر خلافت اسلامیہ اپنی سابقہ قوت وشوکت کے ساتھ آج بھی قائم ہوتی تو کیا عہد جدید اسی طرح ہوتا جس طرح ہمیں نظر آرہا ہے؟ ـــــ ڈاکٹر صاحب کے استدلال کی پوری عمارت اس مفروضے پر کھڑی ہے کہ عہد جدید جو کچھ اور جیسا بھی ہے، بعض لائق نظر انداز خامیوں کے باوصف، ایک بدیہی، اٹل اور فطری حقیقت ہے، اسے من وعن قبول کر لینا اور اسلام کو روح عصر سے ہم آہنگ کرنا ہی فی الاصل اسلام کا بنیادی مقصد ہے۔ یہ بنیادی طور پر ہیگل کا جدلیاتی ارتقائی نظریہ ہے کہ ہر اگلا زمانہ پچھلے زمانے سے بہتر ہوتا ہے اور انسان نقص سے کمال کی طرف اور ادبار سے عروج کی طرف مسلسل گامزن رہتا ہے لہٰذا اب حال کے مقابلے میں سابقہ زمانے کی بازیافت، ماضی کی جستجو یا گزری ہوئی تاریخ دہرانے کی کوشش ایک احمقانہ رویہ [Nostalgia] ہے۔ اگر ڈاکٹر صاحب ہیگل کے اس نظریے پر یقین رکھتے ہیں، جیسا کہ ان کی تحریرات کے مافی الضمیر سے مترشح ہوتا ہے، تو اس صورت میں ان کے منہاج علمی کا خود ہی تعین ہو جاتا ہے کہ وہ اسلامی علمیات اور مآخذ کو ایک ملحد فلسفی کے منہاج میں کھڑے ہو کر دیکھتے ہیں۔ علمی طور پر یہ تقابل ہی ٹھیک نہیں ہے۔ تقابل ہمیشہ یکساں علمیاتی مناہج میں ممکن ہوتا ہے دو متضاد و متخالف مابعد الطبیعی مناہج میں نہیں۔ جس طرح کانٹ کے منہاج میں کھڑے ہو کر ہیگل کے عقلیت اور تاریخی تصورات کا جائزہ نہیں لیا جا سکتا، ہومیو پیتھی کے منہاج میں کھڑے ہو کر ایلو پیتھی طریقہ علاج پر سوالات نہیں اٹھائے جا سکتے، اُسی طرح دو مختلف تہذیبیں جن کی مابعد الطبیعیات اور اعتقادات [Grand Narrative] مختلف ہوں ان کو ملانا ممکن نہیں ہے، بالفاظ دیگر جس منہاج علم سے متعلق سوال یا تنقید ہو گی وہ اس کے اپنے منہاج علمی سے باہر ممکن ہی نہیں۔

جدید فکر: مذہبی عقائد اور اخلاق کے متوازی راہ:

اس وقت جدید فکر اپنی ہر صورت و جہت میں مغرب اور مغربی افکار و اقدار سے عبارت ہے، جس کا خاصہ یہ ہے کہ وہ کسی غیب اور مطلق مقتدرہ کو تسلیم نہیں کرتی، خدا، وحی، آخرت، رسالت وغیرہ اس کے تصور علم اور خوئے اثبات سے ادنیٰ مناسبت بھی نہیں رکھتے۔ جدید سائنس اگرچہ مذہبی عقائد، دینی حقائق اور مابعد الطبیعی امور کے بالمقابل بہ ظاہر سکوت کا رویہ اختیار کرتی ہے، لیکن اس کا تصور کائنات اور انداز تحقیق ایسا ہے جس سے کسی مرحلے پر ادنیٰ درجے میں بھی یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ آگے چل کر اثبات مذہب کے لیے معاون ہو سکے گی، اس کے برعکس اس کی سمت بالکل مذہب مخالف ہے بلکہ یہ افکار

بہ قول خود ڈاکٹر منظور احمد مذہب سے بڑی حد تک عناد کا پہلو لیے ہوئے ہیں۔ اسی طرح نظری علوم فلسفہ، عمرانیات اور معاشیات وغیرہ غیب مطلق کے انکار، مغربی اقدار کے فروغ اور نظام سرمایہ داری کے استحکام سے عبارت ہیں، جو محسوس ومشاہد ہے وہ ہی موجود اور حقیقی ہے۔ مابعد الطبیعی حقائق اور ماورائے زمان ومکاں اس تصور علم میں محض ایک واہمہ ہے۔ اس ''جدید فکر'' اور اس کے زیر اثر رائج شدہ نظام تعلیم نے ہمارے ہاں ایک محکوم نسل کو وجود بخشا ہے جس نے مغربی اقدار حیات، ثقافتی رجحانات اور علمی روایات کو ایسے قبول کیا ہے جیسے یہ بھی کوئی آسمانی مذہب ہے۔ اس نے جو ذہنیت عملاً پیدا کی ہے اس نے طلبأ کے تصور کائنات اور تصور انسان سے خدا اور مذہب کی راست مداخلت بلکہ دینی عقائد و اخلاق کی قبولیت کی استعداد ہی سلب کر لی ہے۔ یہاں حرص وحسد اور ہوس کا نام مسابقت [competition] رکھ کر طلبأ اور دوستوں کو ایک دوسرے کے مخفی دشمن [potential enemy] کے طور پر تیار کیا جاتا ہے، ایک دوسرے کو کچل کر، کہنی مار کر، آگے بڑھنے کو زندگی، ارتقا، ترقی اور کامیابی کی کلید باور کیا جاتا ہے۔ یہاں عروج اور کامیابی کا منتہا صرف مادّی ترقی اور سرمائے کی ریل پیل ہے جس سے انسانی خواہشات کی خوب سے خوب تکمیل ہو سکے۔ یہاں گناہ بے معنی ہے غربت کا خاتمہ مقصود اصلی ہے، زندگی کا مقصد نیکی [virtue] کا حصول نہیں بلکہ دولت کا حصول ہے۔

منبر ومحراب کی تلقین وتحدید: سرمایہ دارانہ نظام زندگی اور آزادی کی راہ میں رکاوٹ:

ظاہر ہے منبر ومحراب سے اسلام پر عمل کرنے کے جو طریقے بتلائے جاتے ہیں، زندگی پر جو تحدیدات وقیود عائد کرنے کی تلقین کی جاتی ہے، اُسے قبول کر کے تو بے لگام ترقی کا حصول ناممکن ہے، اس بے مہار ترقی کے حصول کی صرف ایک صورت ہے کہ سائنسی علیت اور سرمایہ دارانہ نظام کو غلبہ، استحکام اور فروغ بخشا جائے، جس کی شرط لازم یہ ہے کہ معاشرے میں پہلے سے موجود و مقبول روایتی اور مذہبی علیت کو سرمایہ دارانہ تصور علم کے مقابلے میں غیر معتبر اور لایعنی باور کرایا جائے۔ سگمنڈ فرائڈ نے اپنے لیکچر میں مغرب کو نصیحت کی تھی کہ ترقی اور سنہرے مستقبل کے حصول کے لیے سائنسی طرز استدلال کو بر وقت انسانی ذہن پر اپنی حاکمیت جتانا ہوگی:

> Our best hope for the future is that the intellect ...... the scientific sprit, reason ...... should in time establish a dictatorship over the human mind.[1]

یعنی انسانوں کو یہ باور کرا دیا جائے کہ مذہب زندگی پر جو حد بندیاں عائد کرتا ہے اگر اس پر عمل پیرا ہوئے تو ہم محض حلال وحرام کے چکر میں پڑے رہ جائیں گے اور ترقی کی دوڑ سے باہر ہو جائیں گے۔ ترقی کا حصول صرف فکر معاد میں نہیں بلکہ کاوش معاش میں ہے۔ اس کے بالعکس اسلامی منہاج میں

1- Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, [trans. Joan Riviere], Georg Allen and Unwin Ltd., 1949, p. 219.

معاش سے مقصود اگر معاد نہ ہو تو یہ ایک خالص مادّی سرگرمی ہے، حصول معاش لازماً حصول معاد کے ساتھ پیوستہ اور ملحق ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

أن من الذنوب ذنوباً لا يكفرها إلا الهم في طلب المعيشة.[1]

''بعض گناہ ایسے ہیں جن کا کفارہ معیشت کی فکر اور جدوجہد کی کاوش ہی سے ہوسکتا ہے''۔

معاش نکاح کے لیے، زکوٰۃ کے لیے، حج کے لیے، جہاد کے لیے اور انفاق وغیرہ کے لیے بہت ضروری ہے۔ اسلامی علمیت وتاریخ میں معاشی سرگرمی بھی فی الاصل ایک دینی، مذہبی، روحانی اور اُخروی جذبے سے مملو ہے۔ اس کا مقصد تمام مالی عبادات کو ممکن العمل بنا کر اپنے رب کی رضا اور خوشنودی کو حاصل کرنا ہے، اس کا مقصد ہرگز نفع کا حصول نہیں۔ سرمائے کے ارتکاز کے ذریعے آزادی کے دائرے کی توسیع خالصتاً مغربی نقطۂ نظر ہے جس کے مطابق: There is one and only one kind of responsibility of business to increase its profits- مغربی اور اسلامی مابعد الطبیعی نقاطِ نظر کے اس فرق کو، جو فی الاصل دو مختلف تصورات خیر وشر اور مابعد الطبیعیات سے پھوٹے ہیں، دونوں علمیات کے نمائندوں فرائیڈ مین [Milton Friedman, 1912-2006][2] اور امام غزالیؒ [م ۵۰۵ھ][3] کی کتابوں میں تفصیل سے دیکھا جاسکتا ہے۔

مقاصد الشریعۃ: زمانہ جدید کے مسائل کے محاکے اور حل کے لیے مؤثر طریق:

خدا جانے زمانہ جدید کے وہ کون سے مسائل ہیں جن میں اسلامی فکر رہ نما نہیں ہوسکی۔ روایتی اسلامی فکر کا معاملہ ہر عہد میں پیدا ہونے والے مسائل کے قبول یا عدم قبول کے حوالے سے نہایت واضح اور دوٹوک ہے۔ کسی شے کے حصول یا عدم حصول اور قبول یا عدم قبول سے قبل شریعت کے بیان فرمودہ پانچ مقاصد [دین، جان، عقل، نسل اور مال] کا تحفظ ضروری ہے، انھیں اصطلاح میں ''مقاصد شریعت'' کہا جاتا ہے۔ زندگی کے تمام معاملات، مخالفت یا موافقت دونوں صورتوں میں، ان ہی پانچ دائروں سے ہو کر

۱۔ ابی بکر الھیثمیؒ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۲۲ھ/۲۰۰۱ء، کتاب الجنائز، باب في من يبتلي، جلد ۳، صفحہ ۵۔

2- Milton Friedman, "The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profit", in *The New York Times* Magazine, September 13, 1970.

۳۔ ایک مسلمان کی زندگی میں معاشی سرگرمی کی ضرورت، اہمیت اور حدود پر روایتی اسلامی فکر کے سب سے مستند نمائندے امام غزالیؒ نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب ''احیاء علوم الدین'' میں مختلف مقامات پر قرآن وسنت، اجماع اور خیر القرون میں پروان چڑھنے والی تہذیب اور معاشرے کے تناظر میں تاریخی حوالوں سے نہایت سیر حاصل اور فیصلہ کن گفتگو کی ہے، جو احیاء علوم الدین کی مختلف جلدوں میں متفرق مقامات پر بکھری ہوئی ہے۔ اس مبحث کے باحوالہ خلاصے کے لیے دیکھیے:
Javed A. Ansari and S. Zeeshan Arshad, *Business Ethics in Pakistan*, Karachi: Royal Book Company, 2006, pp. 120-124.

گزرتے ہیں۔ان ہی مقاصد کے تحت زمانہ جدید کی تہذیب و تاریخ، فلسفہ و سائنس، معاشیات، عمرانیات، سیاسیات اور نفسیات وغیرہ کا عمیق، مبصرانہ اور ناقدانہ جائزہ لیا جائے گا، جو چیز مقاصد شریعت کے منافی نہ ہو اُسے قبول کرلیا جائے گا، لیکن یہ سارا عمل دین کی کُلّیت، روحانیت اور مقاصد کے تابع ہوگا۔مقاصد اور مصلحت کے نام پر پوری شریعت کو پامال اور روح شریعت کو مسخ کر کے کوئی قابلِ تقلید اجتہاد ممکن نہیں۔

زمانہ جدید میں بعض امور پر رخصت کے درجے میں عمل کی اجازت: احتیاط اور قیود:

یہ بات بہت ممکن ہے کہ زمانہ جدید کے بہت سے اُمور اور معاملات قبول کیے بغیر مسلمانوں کے لیے مفر نہ ہو۔امتِ مُسلمہ اس صورت حال یا درپیش مسائل کو، حالتِ اضطرار ہی میں سہی، اپنانے یا قبول کرنے پر مجبور ہو۔شریعتِ اسلامی نے اس سمت میں بھی پوری رَہ بری کی ہے۔جب کسی شے کو اضطراراً یا مجبوری میں قبول یا اختیار کیا جاتا ہے تو اس میں حلّت و حرمت کی حدود قائم رہتی ہیں۔حالتِ اضطرار میں کسی شے کی قبولیت اُسے دائماً حلال نہیں بنا دیتی، بلکہ وہ شے ایک ہنگامی حالت میں اضطراری صورت حال کے لیے جائز ہوتی ہے۔مومن کا ایمان اس اضطراری حالت کے خاتمے کے لیے اسے موجود و مضطر پر قانع نہیں رہنے دیتا، بلکہ اس اضطراری حالت کو اس کا اضطراب رخصت سے بالآخر عزیمت کی طرف موڑ دینے کے لیے ہمہ وقت بیدار اور عملاً کوشاں رہتا ہے۔جوں ہی وہ حالت اضطرار ختم ہوتی ہے، وہ شے جو مجبوراً حلال تصور کرلی گئی تھی، دوسرے ہی لمحے حرام ہوجاتی ہے۔حرام فی نفسہٖ حرام ہوتا ہے، جس سے حالت اضطرار میں استفادے کی اجازت، رخصت کے درجے میں، شریعت نے فراہم کی ہے۔اسلام نے اپنی تاریخ کے روز اول ہی سے کسی شے کے ترک و اخذ کا یہی اُصول فراہم کیا ہے۔

جدیدیت پسند: مغربی فکر و تہذیب کے جامد مقلد:

عصر حاضر میں جدیدیت پسندوں بہ شمول ڈاکٹر منظور احمد صاحب کا مسئلہ یہ ہے کہ یہ حضرات مغرب کو ایک عالم گیر سچ اور آفاقی تہذیب و تمدن کا امین تصور کر کے اسے من و عن قبول کرلینا ہی اسلام کی صیانت اور امت کے تحفظ کا ضامن سمجھتے ہیں۔یہ حضرات عہد جدید کے درپیش مسائل کا حل نور اسلام سے نہیں چاہتے بلکہ اسلام کو مغرب کی فراہم کردہ ''روشنی'' میں دیکھتے ہوئے مسلم معاشرے میں اسلام کے نام پر مغربی افکار و اقدار اور تہذیب و ثقافت کی آبیاری کے خواہاں ہیں۔یہ لوگ مغرب کی مادّی ترقی اور یورپی سامراج کی چمک دمک سے اس قدر مرعوب اور احساس کہتری کا شکار ہیں کہ ان کے اسلوبِ تحقیق اور مدارِ کلام سے جو کچھ ''اجتہاد'' برآمد ہوتا ہے وہ ایک طرف مغرب کی کامل ''تقلید'' اور کتاب و سنّت کی خالص ''تحریف'' پر مبنی ہوتا ہے۔جب کہ دوسری طرف یہی طبقہ دینی امور میں مسلمانوں کے کتاب و سنّت کی تقلید کو تحقیق اور تجزیے کے منافی رویہ سمجھتا ہے اور تقلید ہی کو مسلمانوں کے زوال اور جمود کا حقیقی سبب قرار دیتا ہے۔حالاں کہ یہ طبقہ مقلدین سے بڑھ کر تقلید کا خوگر ہے۔فرق بس اتنا ہے کہ مقلدین دین و مذہب کے مستند نمائندوں اور شارحین کی رہنمائی اور تقلید میں کتاب و سنّت کی پیروی کرتے ہیں،

جب کہ جدیدیت پسندوں کا گروہ مغرب کی تقلید میں کتاب وسنت کی تحریف پر کمربستہ ہے۔ جو تقلیدی جذبہ اور روح اپنی پوری شدت اور کمال کے ساتھ قبولیت دین اور تفہیم مذہب کے لیے روایت پسندوں میں موجزن ہے، وہی تقلیدی جذبہ جدیدیت پسندوں میں اسی شدت وحدت کے ساتھ ردِّ مذہب کے لیے کارفرما ہے۔ گویا نفس تقلید میں یہ دونوں طبقے مشترک ہیں۔ ایک کی تقلید کتاب وسنت پر عمل کو ممکن بناتی ہے اور دوسرے کی مغرب پر عمل کو۔

منظور احمد: زمانۂ جدید سے نبرد آزمائی: ایک مذاق:

ڈاکٹر منظور احمد نے منقولہ بالا اقتباس میں زمانۂ جدید کے مسائل سے ''نبرد آزمائی'' کا لفظ بھی استعمال فرمایا ہے۔ ''نبرد آزمائی'' لڑائی، معرکہ آرائی اور جنگ کو کہا جاتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے حاشیہ گمان میں کبھی مغرب یا زمانۂ جدید کے مسائل سے ''نبرد آزمائی'' کا خیال بھی گزرا ہے؟ اگر ایسا ہے تو کیا ہی بہتر ہوتا کہ ڈاکٹر صاحب اس ''نبرد آزمائی'' کے خطوط اور حکمت عملی بھی واضح فرما دیتے۔ ڈاکٹر منظور احمد کی تالیفات ومقالات کے عمیق مطالعے کی روشنی میں یہ بات پوری ذمے داری سے عرض کی جا رہی ہے کہ ڈاکٹر صاحب اسلام اور زمانۂ جدید میں ''نبرد آزمائی'' تو دور کی بات ہے، اس میں کلیۃً مفاہمت، مصالحت اور موافقت کے خواہش مند ہیں۔ ان کی نظر میں زمانۂ جدید ہی اصل منہاج اور میزان ہے۔ ان کی نظر میں صنعتی انقلاب کے بعد حالات اور زمانے نے ایسی کروٹ لی ہے کہ اب منصوص احکام اور متعین حدود میں تغیر ناگزیر ہو گیا ہے۔

منظور احمد: تفہیم دین کی واحد صورت: طبیعیاتی نظام خدائی مداخلت سے آزاد:

ڈاکٹر منظور احمد مسلمان معاشروں میں ترقی کے ان آثار ونشانات کو تلاش کرنے میں ناکام رہے ہیں جس کی مثالیں اُن مغربی ومشرقی اقوام کے ہاں موجود ہیں، جنھوں نے اپنے مذاہب کی ''نئی تفہیم'' وضع کر لی ہے۔ اس لیے ڈاکٹر صاحب کے مطابق ترقی [progress] کے لیے مسلمانوں کا اپنے علمی منہاج پر نظر ثانی کرنا نہایت ضروری ہے۔ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

> ''تقدیر کے مقابلے میں تدبیر کے نئے تصور کے تحت سماجی اور مذہبی زندگی کو نئے طرز سے استوار کرنے کا کام مشکل اور دقت طلب ہے اور اس کے لیے مذاہب کی بالعموم اور اسلام کی بالخصوص ایک نئی تفہیم کی ضرورت ہے۔ دوسرے مذاہب نے یہ کام بڑی حد تک انجام دے لیا ہے۔ لیکن مختلف وجوہات کی بنا پر ہم اپنی تاریخ اور تصوراتی نظام کا تنقیدی جائزہ نہیں لے پاتے۔ اس تنقید اور جائزے کے لیے نئے فریم ورک اور نقطہ نظر کی ضرورت ہے''۔[1]

۱۔ منظور احمد، ''پیش لفظ''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۸۔

اپنے ایک مضمون میں مزید لکھتے ہیں:

''آج کا مسلمان غیظ وغضب اور طیش سے مملو ہے اور دانش سے خالی۔ وہ یہ سمجھنے لگا ہے کہ دانش کے بغیر، ٹیکنالوجی کی ترقی یا سامان حرب وضرب کی کثرت سے وہ غلبہ حاصل کرسکتا ہے، تو یہ اس کی بھول ہے۔ ٹیکنالوجی، سائنس اور آلات کو استعمال کرنے کے لیے جس فکری سرمائے کی ضرورت ہوتی ہے اس کو مہیا کیے بغیر اس کے معاشرے میں کوئی تبدیلی نہیں آسکتی''۔[1]

جب ڈاکٹر صاحب اسلام کی ''نئی تفہیم'' اور حصول ترقی کے لیے درکار دانش سے مملو ''فکری سرمائے'' کی بات کرتے ہیں تو اُنھیں گفتگو مبہم اور نامکمل نہیں چھوڑنی چاہیے کہ قاری کو ان کی مراد اور مدعا تک پہنچنے کے لیے ان کی پوری گفتگو سے مفہوم کشید کرنا پڑے۔ اُنھیں واضح لفظوں میں بتانا چاہیے کہ اسلام کی اس ''نئی تفہیم'' اور ترقی کے حصول کے لیے درکار ''فکری سرمائے'' سے ان کی کیا مراد ہے؟ اس تفہیم نو اور فکری سرمائے کے آثار ونشانات کیا ہیں؟ وہ کون کون سے مذاہب ہیں جنھوں نے اپنے مذہب کی ''نئی تفہیم'' وضع کرلی ہے؟ اور کیا تفہیم جدید اور دانش سے مملو ''فکری سرمائے'' کے حصول کے بعد بھی ان مذاہب اور ان کی مذہبی کتابوں کی اپنے ماننے والوں پر ویسی ہی قانونی یا اخلاقی گرفت رہی جیسی کہ ان کے داعیان چھوڑ گئے تھے؟ اگر صرف مغرب ہی کو سامنے رکھا جائے تو مغرب نے یونانی فکر کی حیاتِ ثانی کے ذریعے ہی اپنے مذہب کی ''نئی تفہیم'' وضع کر کے ترقی کی منازل طے کی ہیں۔ مغرب نے ابتداً عقل انسانی کو تمام دنیوی ضابطوں اور قواعد کی تجویز کا اختیار سونپ کر گویا ریاست، معیشت، تعلیم، قانون، معاشرت اور اخلاق کو خالص دنیوی سرگرمی قرار دیتے ہوئے خود کو مذہبی حدود وقیود سے آزاد کرلیا اور اس بات کو ڈاکٹر منظور احمد کے الفاظ میں، بہ طور اُصول طے کرلیا کہ 'طبیعیاتی نظام [دنیوی معاملات] میں خدا کی مداخلت بے جا ہے''۔ یوں الوہیت کلیسا تک محدود ہوگئی اور مذہب کی بساط الٹ گئی۔ بلکہ کلیسا [City of God] اپنے وجود اور بقا کے لیے دنیوی اداروں [City of Man] کا محتاج اور دست نگر ہوگیا۔ انفرادی اور اجتماعی زندگی کے ہر دائرے میں انسان کی رائے، انسان کا فیصلہ، انسان کی عقل، انسان کی آزادی اور انسان کا ارادہ حتمی مقتدرہ قرار پایا جو انسانی زندگی سے خدا اور آخرت کی بے دخلی پر منتج ہوا۔

منظور احمد: نظام اخلاق میں الوہی مداخلت آزادی میں سب سے بڑی رکاوٹ: سنگین دعویٰ:

تحریک اصلاح اور تحریک تنویر کی اسی صدائے بازگشت کو ذرا مدھم لہجے اور light tone میں ڈاکٹر منظور احمد کے قلم سے ملاحظہ کیجیے، جس سے اسلام کی ''نئی تفہیم'' کی نوعیت کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

۱- منظور احمد، پس چہ باید کرد؟ ''لوگ ہم سے نفرت کیوں کرتے ہیں؟'' بش / مسلمان، کراچی: شوکت ثریا پاریکھ فاؤنڈیشن [س-ن]، صفحہ ۲۲۔

''سیاسی اور معاشرتی عوامل کے ساتھ مسلمانوں کا نظام اخلاق بھی اسی پیراڈائم کا پابند ہے۔ یعنی اخلاقی اور غیر اخلاقی کا انحصار اقدار کے فی نفسہٖ خیر و شر ہونے پر نہیں بلکہ خدا کے حکم اور مرضی پر ہے ...... خیر و شر فی نفسہٖ خدا کے حکم کے تابع ہونے سے انسان کی شخصی آزادی اور قوت فیصلہ ختم ہو کر چند ایسے لوگوں کے فتووں کی پابند ہو جاتی ہے جو یہ بتا سکیں کہ خدا کس کام کے کرنے کو کہتا ہے ...... یہی صورت حال انسانی معاملات سے متعلق قوانین کی ہے جو یا متعین ہیں یا متعینہ قوانین سے استخراج کیے جا سکتے ہیں۔ کسی مفسدہ کو ختم کرنے یا کسی اخلاقی قدر کو معاشرے میں قائم کرنے کے سلسلے میں مناسب قانون سازی کا حق انسانی اختیار میں نہیں رہا، بلکہ وہ بھی ہمیشہ کے لیے ''نیت خدا کے شارحین'' کے نام منتقل کر دیا گیا۔ اس میں اجتہاد کے ذریعے صرف ضمنی تبدیلی ہی ممکن ہے اور اس کی سند بھی وہی شارحین دے سکیں گے۔ کسی متعین قانون کی جگہ دوسرا قانون اگرچہ وہ نتائج کے اعتبار سے بہتر ہی کیوں نہ ہو نہیں بنایا جا سکتا۔ ان سب عوامل نے مل کر انسان میں فکری آزادی کو بڑی حد تک معدوم کر دیا ہے''۔[1]

اسلامی سیاق اور تناظر میں خدا اور رسول پر ایمان لانے کے بعد اس قسم کے فلسفیانہ اعتراضات اور مقدمات کا جواز دائرۂ ایمان کے اندر نہیں بلکہ اس سے باہر کھڑے ہو کر ہی ممکن ہو سکتا ہے ـــــ ایمان کی قبولیت کے بعد شے کے ردّ و قبول کا اختیار اب عقل کے آزادانہ اور بے لاگ فیصلوں کی بنیاد پر نہیں ہو سکتا، اب عقل کی ساری کارفرمائی اور تگ و تاز خدا اور اس کے رسول کے بنائے ہوئے حصار ہی میں ممکن ہے اور عقل کی تمام تر کاوش اور اہداف منشائے متکلم اور شارع کی مراد کی راست طلب اور جستجو تک محدود اور محصور ہے۔ ایک مسلمان اس مسلّمے کا ایمانی طور پر پابند ہے۔ اس کے لیے اب اس بات کا کوئی جواز موجود نہیں کہ وہ مذہبی مابعد الطبیعیات کا ماخذ اور منبع خدا کی طرف سے نازل کردہ سمجھنے اور ماننے کے باوجود اس کے اطلاقات کو عقل کے آزادانہ فیصلوں سے متعین کرے ـــــ ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے استدلال سے جو صورت حال سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ رسول کی لائی ہوئی ہدایت کے زیادہ سے زیادہ اعتقادی حصّے کو ابدی مانا جا سکتا ہے [اگرچہ اس اعتقادی حصّے کی تفہیم کے لیے بھی انسان کو کسی مقتدرہ کا پابند نہیں ہونا چاہیے] لیکن خیر و شر کی تمیز، خوب و زشت میں تفریق اور حدود و قوانین کی پابندی پر اصرار یا بالفاظِ دیگر طبیعیاتی نظام میں خدا کی مداخلت ایک غیر عاقلانہ اور غیر دانش مندانہ رویہ ہے۔ الوہی ہدایت کے مشمولات کے علم کے حصول کے لیے تو بہ امر مجبوری نصوص سے استفادہ کیا جا سکتا ہے، لیکن اس کے علمی نفاذ اور اطلاقی امکانات کے لیے انسانی عقل و دانش کو کسی حکم مطلق کا تابع فرمان اور محکوم نہیں بنایا جا سکتا بلکہ کسی بھی حکم کی قدر و قیمت اور نوعیت و مصلحت طے کرنے کا مدار و انحصار خالصتاً عقلی استدلال پر رکھا جائے گا جو اپنی ترجیحات اور امکانات میں نص سے آزاد ہوگا۔

1۔ منظور احمد، ''پاکستان''، مشمولہ پندرہ روزہ معارف فیچر، صفحہ ۷۔

اخلاقیات کو الوہی دانش سے آزاد کرنے کے مضمرات: چند بنیادی سوالات:

ایمانی اور اعتقادی حصار کی بحث کو فلسفیانہ طریق اور عقلی استدلال کے دائرے میں منتقل کر دینے سے درج ذیل سوالات کا پیدا ہونا ناگزیر ہے، جس کا جواب ان حضرات کے ذمے ہے، جو حکم کی ماہیت، غایت، نوعیت، حیثیت اور مصلحت کو محض ایک عقلی سرگرمی سمجھتے ہیں:

[۱] مذہب کے بنیادی اعتقادی حصوں، جن کی تفصیل ایمان مجمل میں درج ہے، کو بھی ماننے کا کیا عقلی جواز ہے؟ اگر مذہب کی ''علت'' پالنی ہی ہے تو کیا فقط اتنا اعتقاد ہی کافی نہیں کہ خدا ایک ہے اور کل آخرت ہوگی؟ جب کہ تاریخ سے انبیا کی آمد کے ان ہی دو بنیادی مقاصد کا پتا چلتا ہے!

[۲] عبادات سے مقصود بندگیٔ رب ہے، اس کے لیے ظاہری صورتوں کی پابندی اور اصرار کی کیا عقلی دلیل ہے؟ کوئی بھی فرد یا گروہ اپنے سماجی تناظر اور تہذیبی پس منظر میں اپنے عرف وعادات کے مطابق اپنے مناسب حال کوئی بھی طریق عبادت چاہے تو اختیار کر سکتا ہے۔ بلکہ اگر خالص عقلی تناظر میں دیکھا جائے تو مختلف عبادات اپنے اوقات سے لے کر مراسم عبودیت تک مختلف احوال وظروف کے پیش نظر تبدیلی اور تغیر کی متقاضی نظر آتی ہیں۔ مثلاً جمعے کے روز لوگ اپنی کاروباری ذمّے داریوں، دفتری مصرفیات اور مدرسے، جامعات میں اپنے اپنے معمولات زندگی کے مطابق مشغول ہوتے ہیں، دنیا اس وقت چودہ سو سال پرانا ''گہوارۂ اسلام'' تو ہے نہیں جہاں جمعے کی نماز سے قبل کاروبار زندگی معطل ہو جاتا ہو، اس لیے لوگ اپنی مشغولیات اور مصروفیات سے وقت نکال کر جمعے کی نماز کے لیے بہ صورت اجتماع جمع ہوتے ہیں، جس میں امام صاحب کے وعظ وخطبے سے لے کر نماز کے اختتام تک کم وبیش ڈیڑھ گھنٹے کا وقت صرف ہوتا ہے۔ آج کی مصروف دنیا میں کاروباری اوقات میں ڈیڑھ دو گھنٹے کا وقت خاصے مالی خسارے کا باعث ہوتا ہے تو کیا خالص عقلی بنیاد پر یہ مطالبہ نادرست ہے کہ کم از کم جمعے کی نماز کا وقت اور دن عصر جدید کے عرف وعادات کے مطابق تبدیل کر دیا جائے؟ ــــــ قدیم تمدن وتہذیب کے لوگوں کے سونے جاگنے کے اوقات عصر جدید سے بہت مختلف تھے، لوگوں کی کاروباری مصروفیات اور دنیا بہت محدود تھی، لوگ اپنے کاموں اور مصروفیات سے جلد فارغ ہو کر جلد سو جاتے تھے اور منہ اندھیرے بیدار ہوتے تھے، ایک محدود مذہبی معاشرے میں یہ مطالبہ عقلی طور پر بجا تھا کہ لوگ بیدار ہو کر معمولات زندگی شروع کرنے سے قبل اپنے مالک وخالق کی بارگاہ میں سجدہ ریز ہوں۔ لیکن عصر جدید کے احوال وظروف میں جب کاروباری مصروفیات پھیل گئی ہوں، دنیا وسیع ہو چکی ہو، اکثر معاملات اور میٹنگز رات کو طے پاتی ہوں اور لوگوں کا جلد سونا اور صبح سویرے بیدار ہونا، الا ماشاء اللہ، معدوم ہو چکا ہو تو کیا خالص عقلی بنیادوں پر کم از کم ان لوگوں کو نماز فجر تاخیر سے ادا کرنے کی رخصت نہیں دی جا سکتی جو دیر سے بیدار ہوتے ہیں؟ ــــــ روزے سے تقویٰ اور نفس کے میلانات اور رجحانات کو کثافت اور آلودگی سے پاک کرنا ہی تو مقصود ہے اس کے لیے صرف روزے جیسی بدنی عبادت کی کیا احتیاج ہے؟ اوپر لکھا گیا کہ لوگ آج کل دیر سے سوتے ہیں اور دیر سے جاگتے ہیں ایسے میں ان لوگوں کو نیند سے بیدار کر کے سحری کی مشقت میں

مبتلا کرنا اور پھر پورا دن بھوکا پیاسا رہنے پر اصرار کا کیا جواز ہے، بدنی عبادت کی کوئی بھی صورت جو لوگ اپنے احوال وظروف سے چاہیں اختیار کرلیں، اس میں کون سا عقلی امر مانع ہے؟ ــــــ حج کی عبادت کو سال کے مخصوص ایام میں محدود کردینے سے بڑی گھمبیر مشکلات کا سامنا ہے، جدید ذرائع نقل وحمل کی ترقی اور حجاج کی سال بہ سال بڑھتی ہوئی نفری نت نئے مسائل کو جنم دے رہی ہے، ہر سال انسانوں کی ایک معتد بہ تعداد ہجوم اور اژدھام تلے کچل اور روندکر موت کے گھاٹ اتر جاتی ہے تو کم از کم حج کے لیے ایام ذی الحجہ کی پابندی کی تبدیلی کا مطالبہ کیا عقلی طور پر جائز مطالبہ نہیں ہے؟ کہ لوگوں کو سال میں ایک سے زائد دفعہ مواقع حج فراہم کیے جائیں؟ اسی طرح احرام کا سفید غیر سلے کپڑوں پر مشتمل ہونا کیوں ضروری ہے؟ کالے، ہرے اور سلے ہوئے کپڑے پہننے میں کون سا عقلی حرج ہے؟ اس طرح وہ صاف بھی رہیں گے اور گندگی نمایاں بھی نہیں ہوگی ــــــ خود عبادت ہی کے مخصوص رسوم کو متعین آداب وحدود کے ساتھ بجالانے کی کیا عقلی توجیہہ ہے؟ عبادت کو بندگی اور جذبہ عبودیت کی مخصوص حسی تشکیل وترتیب کا پابند کیوں بنایا جائے؟ معرفت، تقویٰ اور طہارت باطنی کے لیے مختلف سماج اور تمدن کے لوگ اپنے اپنے تہذیبی ذوق اور تمدنی میلانات کے مطابق جو طریقہ چاہیں اختیار کرلیں، آخر مختلف تمدن اور تہذیب کی نمائندگی کرنے والوں کے لیے اہل عرب کے احوال وظروف اور اذواق وعادات کو کیوں معیار بنایا جائے؟ بلکہ خود اہل عرب ارتقا کی منازل طے کرکے جہاں پہنچے ہیں اگر وہ چاہیں تو اس میں انھیں جزوی یا کلی تبدیلی سے کون سا عقلی مسلمہ روکتا ہے؟ ــــــ خدا کے حضور حاضری کے لیے نماز کے علاوہ اور کوئی طریقہ اختیار کیا جاسکتا ہے، بدنی عبادت کے لیے صرف روزے پر اصرار کا کوئی عقلی جواز نہیں ــــــ اسی طرح اگر کوئی شخص مذاہب عالم اور اس میں آنے والے تمام انبیا و مرسلین کے سلسلے کو تسلیم کرتا ہے، تمام انبیا کا یکساں درجے میں احترام بھی کرتا ہے، ان تمام عقائد کو بھی مانتا ہے جو تمام انبیا کی شریعت میں بلا اختلاف مشترک رہے، یعنی توحید اور معاد۔ لیکن ظاہری احکام وقوانین کے دائرے میں نہ وہ شریعت داؤدی و ابراہیمی کی پابندی ضروری خیال کرتا ہے اور نہ ہی شریعت موسوی ومحمدی کی۔ بس جو طرائق عبادات اور آداب بندگی اسے مناسب حال لگتے ہیں وہ انھیں بے کھٹکے اختیار کرلیتا ہے۔ تو کیا اُسے قبولیت اسلام خصوصاً رسالت محمدی اور اس کے نتیجے میں انبیائے ماسبق پر ایمان اور محض آپؐ کے احکام وفرمودات کی پیروی پر مجبور کرنا عقلی طور پر درست ہے؟ ــــــ ان سب سے بڑھ کر کسی فرد کو دنیا میں اچھا انسان بننے کے لیے اور معیاری اخلاقی زندگی بسر کرنے کے لیے مذہب پر ایمان لانے کی کیا ضرورت ہے؟ اگر ایک انسان اپنے درون اور ضمیر کے پیش نظر سچ بولتا ہے، ایمان دار ہے، کسی کو دھوکا نہیں دیتا، اذیت اور تکلیف نہیں پہنچاتا، عزیزوں سے محبت کرتا ہے، اپنی روزی دیانت سے کماتا ہے، تو ان اخلاق کے ہوتے ہوئے مذہب پر ایمان لانے کا کیا عقلی جواز ہے؟ آخر مذہب بھی تو انسان میں ان ہی حسنات کے پیدا کرنے کا داعی ہے جو اس انسان نے اپنی ذاتی آواز پر، کسی خوشی یا لالچ یا ناراضگی کے خوف سے بے پرواہ ہوکر از خود اختیار کرلیا ہے۔ تو اب اس انسان کے لیے مذہب کے ''گورکھ دھندوں'' میں الجھنے کا عقلی طور پر کیا جواز ہے؟

ان تمام فلسفیانہ اور عقلی سوالات کو اگر اس کے منطقی نتائج کے آئینے میں دیکھا جائے تو بہ طور دین اسلام کا تشخص مخدوش اور امتیاز محو ہو جائے گا، دنیوی ترقی کے لیے دانش سے مملو ''فکری سرمائے'' اور اس کے حصول کے لیے دین کی ''تفہیم نو'' کا بدیہی نتیجہ یہ نکلے گا کہ:

''مذاہب کبھی اپنی اصلی حالت پر برقرار نہیں رہتے، بلکہ ایک معنی میں کسی مذہب کی کوئی اصلی حالت نہیں ہوتی۔ صرف ایسے سرحدی نشان ہوتے ہیں جن کے باہر نکلنے سے کوئی شخص مذہب کے دائرے سے نکل جاتا ہے''۔[1]

معاشی و تکنیکی ترقی کا بدیہی نتیجہ: زندگی سے خدا اور آخرت کا انخلاء:

ترقی [progress] کے وہ آثار، جس کا واحد مقصد انسانی آزادی کا حصول، اس پر سے ہر طرح کی قدغنوں کا دور کرنا اور انسانی جذبات و خواہشات اور ارادے و عزائم کی خوب سے خوب تکمیل [maximum satisfaction] اور اس کے لیے مؤثر راہیں اور نت نئے طریقوں کی راہ سجھانا ہے۔ اس پر عمل پیرا ہونے کے لیے دینی روایت میں تغیر اور روایتی تہذیب میں تبدیلی ناگزیر ہے، وہ کیسے ممکن ہے؟ ڈاکٹر منظور احمد لکھتے ہیں:

''وہ فکری بنیاد، جس پر معاشی ترقی، تصوّراتی ارتقا اور تکنیکی ترقی ممکن ہے اور جو ہم کو اسلام سے کاٹ کر خیالات کے میدان میں تنہا نہیں چھوڑ دیتی، یہ ہے کہ قرآن کریم اور سُنّت کی تفہیم کے روایتی اور خوشہ چینی طریقِ کار کو چھوڑ کر اُس پر نئے سرے سے نظر ڈالی جائے۔ اِن دونوں کو عمومی ہدایت کا سرچشمہ نہ سمجھا جائے، بلکہ ہدایت خاصہ کا منبع و ماخذ سمجھ کر اُس سے عموم کو اخذ کیا جائے۔ اور پھر اُس عموم سے آج کل کے حالات کے مطابق احکام اور قوانین بنائے جائیں''۔[2]

عصر جدید میں ترقی سے مراد ''سائنسی ترقی'' ہے۔ یہ بحث اتنی سادہ نہیں ہے کہ اس پر عامیانہ اور سطح بینوں کی سی گفتگو کر کے عالم اسلام کو سائنسی ترقی کے اختیار کرنے کا مشورہ دے دیا جائے اور زوال کا ذمے دار دینی مصادرِ علمی اور مذہب کے روایتی شارحین کو قرار دے دیا جائے۔

جیسا کہ ڈاکٹر منظور احمد لکھتے ہیں:

''وہ آزادی، قومی ریاست، جمہوریت، صنعت و حرفت، سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی، غرض ہر شعبے میں جدید علوم کی ترقی کا سہرا مغرب کے سر ہے جو مسلمانوں پر حکمران رہا

۱۔ منظور احمد، ''پیش لفظ''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۹۔
۲۔ منظور احمد، ''عصر حاضر میں اسلام کی تفہیم''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۶۸۔

ہے۔ اگر اسی مغرب سے دانش حاصل کر کے، مسلمان ممالک اپنی سیاسی اور معاشی آزادی کی حفاظت کرنے کے اہل نہیں ہوتے تو اس میں بڑی حد تک قصور ان کا اپنا ہے'' [1]

اس بحث کو مکمل طور پر سمجھنے کے لیے سائنسی ترقی کی اصل حقیقت سے آگہی لازمی ہے۔ ان اسباب کا سنجیدگی کے ساتھ جائزہ لینا ہوگا جن پر عمل پیرا ہو کر یہ ترقی ممکن ہو سکی ہے۔ ورنہ اٹھارویں صدی سے قبل بھی دنیا کی زرخیز تہذیبوں میں محیر العقول تیکنیکی ترقی کے مظاہر کی تاریخی شہادتیں موجود رہی ہیں۔ اُس وقت بھی عجائبات عالم تخلیق کیے جاتے تھے۔ لیکن آج جب اٹھارویں صدی کے بعد کی ترقی کی زرق برق رفتار کا قبل از جدید ترقیوں سے تقابل کیا جاتا ہے تو سابقہ ادوار کی ترقی زوال و ادبار کی تاریخ معلوم ہونے لگتی ہے ——— بنیادی سوال یہ ہے کہ نقطہ نظر کی وہ کون سی تبدیلی ہے جو سترہویں صدی میں ایک خاص مابعد الطبیعیات کے زیر اثر ظہور پذیر ہوئی۔ جس کے باعث اس سرعت اور انفرادیت کے ساتھ تاریخ انسانی میں اپنی نوعیت کی واحد سائنسی ترقی ممکن ہو سکی ہے۔ تحریک تنویر اور تحریک اصلاح کا عمیق نگاہ سے مطالعہ اس تبدیلی کے شواہد فراہم کر دیتا ہے کہ وہ بنیادی تبدیلی فرد، تہذیب اور معاشرت سے خدا اور آخرت کا انخلا اور خدا کی مرکزیت سے انسان کی مرکزیت کی طرف منتقلی تھی۔ بالفاظ دیگر یہ ''الوہیت انسانی'' کے عقیدے اور ایمان کا ظہور تھا، جس کے باعث تحریک تنویر نے یہ دعویٰ کیا کہ اس نے انسان کو ظلمت اور جہالت سے نکال کر بلوغت آشنا کیا اور دنیا کو وہ تہذیب و تمدن اور آسائش و ترقی عطا کی جس نے انسانی تاریخ کے تمام تر ارتقائی مراحل طے کر کے انسانی دنیا کو مغرب کا سیکولر جمہوری نظام اور آزاد منڈی کی معیشت عطا کی ہے۔ فرانسس فوکویاما جدید مغرب بالخصوص امریکا کے سیاسی و معاشی نظام اور اس کی تہذیبی و سماجی اقدار کو عقل انسانی کی آخری، حتمی اور قطعی دریافت خیال کرتا ہے۔ [2]

جدید سائنس: کائنات کی دریافت نہیں اس پر تسلط سے عبارت ہے:

قبل از جدید معاشروں میں ٹیکنالوجی سوجھ بوجھ اور know how کے معنی میں استعمال ہوتی تھی۔ اس کے پس پشت کائنات کی مخفی قوتوں کو دریافت کر کے اس کی شان، حسن، رعنائی اور سچائی کو عیاں کرنا تھا اور اس سے مقصود استفادہ تھا۔ جدید مغربی عہد میں ٹیکنالوجی کائناتی قوتوں کی دریافت کی نہیں بلکہ اس پر تسلّط کے جذبے اور عمل سے ظہور پذیر ہوئی ہے۔ قبل از جدید معاشروں میں فطرت اور کائنات ایک مقدس شے تھی۔ کار الٰہی [Work of God] تھی۔ جدید معاشروں میں فطرت اور کائنات محض اپنے مقاصد کے لیے استعمال کی جانے والی ایک شے [comodity] ہے جو انسانی ارادے کی غلام ہے، اس کے پس پشت کسی تقدیس کی کارفرمائی کا تصور نہیں۔ یہ ٹیکنالوجی کارتیسی سائنس

۱۔ منظور احمد، پس چہ باید کرد، صفحہ ۲۱۔

2- Francis Fukuyama, "History and September 11" in *Worlds in Collision: Terror and the Future of Global Order,* [eds., Ken Booth and Tim Dunne], New York: Palgrave Macmillan, 2002, pp. 28-29.

کی پیداوار ہے جس نے نیوٹن کے ذریعے ایک تاریخی جست لگا کر کائنات اور انسان کا رُخ ''خدا مرکزی'' سے ''بشر مرکزی'' کی طرف موڑ دیا۔

ٹیکنو سائنس: سرمائے کی بڑھوتری کے لیے اداراتی صف بندی میں اختیار کی جانے والی تدبیر:

اس زمانے میں ٹیکنالوجی کی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے کہ جب سائنس کا اطلاق ونفاذ انسان کی عملی زندگی میں اس طرح ہو کہ اس کے نتیجے میں سرمائے کی بڑھوتری [accumulation of Capital] ممکن ہو سکے تو اسے ٹیکنالوجی کہا جاتا ہے۔ سرمایا دارانہ نظام کے ذریعے پروان چڑھنے والی اس سائنس + ٹیکنالوجی کے مرکب کو برونوں لاٹور [Bruno Latour] ٹیکنو سائنس [technoscience] سے موسوم کرتا ہے۔[1]

یعنی سائنس اور ٹیکنالوجی اب محض تدبیر کا نام نہیں ہے بلکہ سرمائے کی بڑھوتری کے لیے جدید سائنسی طریقہ کار پر استوار اور سرمایہ دارانہ اداروں کی تحقیقی مد میں مالی معاونت سے بنائی جانے والی تدبیر کا نام ہے۔ اس کا مقصد انسان کی ضرورتوں اور حاجتوں کا پورا کرنا نہیں بلکہ انسان کی خواہشات اور چاہتوں کی خوب سے خوب تکمیل کی تدبیر ہے۔

عہد حاضر میں جدیدیت کا سب سے اہم، قدآور اور مرکزی فلسفی ہیبر ماس [Jürgen Habermas] واضح لفظوں میں اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ زمانہ جدید میں صنعتی عروج کے بعد ٹیکنالوجی کی ہیئت اور حیثیت محض کاروباری اور سرمایہ دارانہ ہو کر رہ گئی ہے اور اب اس کا انسلاک سائنس سے بالکل نئے طریقے پر ہو گیا ہے۔ اس کے خیال میں جدید سوچ کو برقرار رکھنے کے لیے دی جانے والی پرانی تاویلیں اب نافذ العمل نہیں رہیں، اس کے بجائے بہ زور طاقت نافذ کیے ہوئے سائنسی طریقے کا پیمانہ ہی اب واحد معیار قرار پا چکا ہے، جس کے باعث سائنس کے جزو لازم کے طور پر اب ٹیکنالوجی دنیائے جدید کے روئیں روئیں میں سرائیت کر چکی ہے۔ ہیبر ماس معاشی شکل میں ابھرنے اور پروان چڑھنے والی اس سائنس کو "technocratic consciousness" کہتا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

> The leading productive force – controlled scientific technical progress itself – has now become the basis of legitimation.[2]

کوئی بھی سائنسی قانون [Scientific Law] جب اس قابل ہو جاتا ہے کہ اس کو زندگی کے کسی دائرے پر نافذ [apply] کر کے ایسی چیز بنائی جا سکے کہ اس پر جتنا پیسہ خرچ کیا جا رہا ہے اس سے زیادہ وصول ہو سکے تب وہ شے ٹیکنالوجی کی شکل میں ڈھل کر انسانوں تک پہنچتی ہے۔ اگر اس کی لاگت منافع سے

1- Bruno Latour, *Science in Action,* Cambridge: Harvard University Press, 1987.

2- Jürgen Habermas, *Towards a Rational Society,* [trans., Jeremy J. Shapiro], London: Heinemann Educational Books, 1971, p.111.

زیادہ ہوتو خواہ وہ کتنی اہم ہو، نہیں بن سکتی ـــــ اس لیے مطمح نظر اب یہ ہو گیا کہ ترقی [progress] کی بحث سے انسان کی ضرورت اور حاجت کو منہا کر کے اسے انسان کی حرص [accumulation] اور حسد [competition] سے جوڑ دیا جائے ـــــ یعنی مارکیٹ میں کون سا سائنسی قانون [scientific law] کب، کیسے اور کیوں استعمال کرنا ہے اس کی واحد قوت محرکہ منافع اور سرمائے کا زیادہ سے زیادہ حصول ہے۔ اگر وہ ریاست کے خلاف نہیں ہے تو جس Law کو بھی چاہے apply کیا جا سکتا ہے۔ اور جیسی چاہے technological transformation کے ذریعے جتنا منافع چاہے کمایا جا سکتا ہے۔ اسی اصول کے ذریعے امریکا اور یورپ میں سائنسی ترقی ممکن ہوئی ہے ـــــ مثال کے طور امریکہ اور روس دونوں ہی technological Progress کے خواہاں تھے، لیکن گاڑی روس کی نسبت امریکہ میں جلد پہنچ گئی۔ حالاں کہ روس کی آبادی بھی کم تھی اور وہاں گاڑی کی فراہمی بھی ریاست کی ذمے داری تھی۔ جب کہ امریکہ میں گاڑی کی فراہمی لوگوں کا ذاتی مسئلہ تھا لہٰذا اُصولاً وہاں گاڑی کے پھیلاؤ کی رفتار سست ہونی چاہیے تھی، لیکن امریکہ کی مارکیٹ نے اتنی سستی، دلکش اور مختلف ماڈل کی زیادہ سے زیادہ گاڑیاں بنائیں کہ وہ ہر فرد کے پاس پہنچ گئی۔ مشرقی یورپ اور روس کا حال یہ تھا کہ وہاں گاڑی مغربی یورپ کے مقابلے میں انتہائی تیسرے درجے کی تھی۔ وجہ اس کی یہ تھی کہ روس میں گاڑیاں ضرورت پوری کرنے کے لیے بنائی جاتی تھیں اور مغربی یورپ میں خواہشات کی خوب سے خوب تکمیل کے لیے بنائی جاتی تھیں۔ تاریخ نے یہ ثابت کردیا کہ عیاشی کے لیے اختیار کی جانے والی technological growth نہ صرف سریع بلکہ سہل الحصول بھی ہوتی ہے۔[۱]

کسی بھی نظریے کا تسلط اور شرح ترقی: متضاد راہیں:

دوسری اہم بات یہ ہے کہ جب بھی technological growth کے لیے کوئی ماڈل اختیار کیا جائے گا تو وہ یا تو ideological ہوگا یا a-ideological۔ کسی مذہب یا روایت سے وابستہ فرد، معاشرہ یا گروہ a-ideological نہیں ہو سکتا۔ جوں ہی technological Progress پر کوئی نظریہ [ideology] مسلّط [impose] کیا جائے گا شرح ترقی گر جائے گی اور وہ اس ترقی کا مقابلہ نہیں کر سکے گی جو a-ideological ہو۔ چین کی مثال سب کے سامنے ہے آج اس کی ترقی حیران کن اور روز افزوں ہے، لیکن اس کی معیشت کا رخ اشتراکیت کی نہیں سرمایہ داری کی طرف ہے۔ چین کے پورے market structure میں اشتراکیت کہیں نہیں ہے۔

مارکیٹ: سرمائے کا معیاری دائرہ زر سے زر کا حصول: مذہبی اقدار کے منافی رویہ:

اگر مذہب پر یقین رکھنے والا خصوصاً مسلمان معاشرہ مغرب جیسی تیکنیکی ترقی [technological growth] کے حصول کی کوشش کرے گا تو لازماً اسے اپنی اقدار [values] کو قربان کرنا ہوگا۔ اس کی

۱۔ عبد الوہاب سوری، ''مسلم معاشرہ اور مغربی تہذیب کا چیلنج: ٹیکنالوجی کی بحث''، مشمولہ ماہ نامہ البرہان، لاہور، اگست ۲۰۱۱ء، صفحات ۴۳-۴۴۔

وجہ مارکیٹ میں سرمائے کا معیاری دائرہ زر سے زر کا حصول اور محنت اور اشیا کا اخراج ہے۔ مارکیٹ کا فارمولا M=M' ہے۔ سرمایہ دارانہ نظام سے قبل بازار میں لین دین کا اصول C_AMC_B تھا۔ یعنی بیوپاری اشیا سے مال کماتا اور پھر اس سے اپنی ضرورت کی اشیا خریدتا ہے اس کو یوں لکھا جاسکتا ہے:

C_A [Commodity] + M [Money] + C_B [Commodity]

اس کے برعکس مارکیٹ میں لین دین کا اصول ہے:

$$M < \begin{matrix} R \\ L \end{matrix} > C — M'$$

مارکیٹ میں بیوپاری زر [M] لے کر آتا ہے اور وہ اس سے خام مال [R] اور مزدور [L] خریدتا ہے اور اس مزدوری اور خام مال کے ذریعے ایک شے [C] بنا کر بیچتا ہے تاکہ مزید زر M' کما سکے۔ M اور M' میں جو فرق ہے وہ C_A اور C_B میں نوعی فرق ہے۔ مثلاً C_A کپڑا اور C_B آٹا ہے۔ M اور M' میں کوئی نوعی فرق نہیں دونوں زر ہیں۔ M اور M' میں فرق عددی [quantitative] ہے۔ مارکیٹ کے بیوپاری کو غرض ہے کہ M اور M' کا فرق زیادہ سے زیادہ ہو۔ اس کے کاروبار کے مقصد میں ضرورتوں کا پورا کرنا ضمنی ہے اصل مقصد M' سرمائے کی زیادہ سے زیادہ بڑھوتری ہے۔ M اور M' کا فرق بیوپاری کا منافع ہوتا ہے۔ اگر یہ منافع اصولاً مزید نفع کمانے کے لیے استعمال ہو اور باقی تمام ضرورتیں ضمنی ہو جائیں تو یہ منافع سرمائے [capital] کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ سرمایہ وہ زر ہے جو محض اپنی مقداری بڑھوتری [quantitative accumulation] پیداواری عمل سے گزرتا ہے۔ سرمائے کی یہ بڑھوتری لامحدود ہوتی ہے۔ اس قدر کے نتیجے میں معاشرہ ایک ایسی معیشت کا داعی ہوتا ہے، جس میں شرکت صرف سرمائے کی بڑھوتری کے لیے کی جاتی ہے — اس قدر کا تعین مارکیٹ کرتی ہے۔[1]

بلند معیار زندگی اور جمع سرمایہ: جدید ترقی کے اُصول و آدرش:

عصر حاضر میں جتنی بھی technological Progress ہو رہی ہیں اس کا واحد مقصد آزادی [freedom] کا حصول ہے۔ سرمایہ دارانہ نظام میں آزادی کا مطلب سرمائے کی آزادی کے سوا کچھ نہیں ہوتا گویا سرمائے کے بغیر آزادی کا ہر تصور بے معنی ہے۔ اس لیے ٹیکنالوجی پر مطلق منحصر معاشرہ [technological driven world] میں قدر مطلق [absolute value] سرمائے کے سوا اور کچھ ہو ہی نہیں سکتی۔ معیار زندگی کی بہتری اور جمع سرمایہ لازم و ملزوم ہیں۔ لہٰذا اسلام اور technological driven life world کو یک جا کرنا اجتماع نقیضین ہے۔ اس لیے کہ اس کے

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری، ''لبرل ازم کیا ہے؟'' مشمولہ ماہنامہ ساحل، اکتوبر۔ نومبر، ۲۰۱۲ء، صفحات ۳۴-۳۵۔

نتیجے میں پروان چڑھنے والی اقدار [values] سرمایہ دارانہ ہوتی ہیں۔ سرمائے کی بڑھوتری برائے بڑھوتری [accumulation of the Capital for the sake of accumulation] کو قدر کے طور پر قبول کیے بغیر technological Progress ناممکن ہے۔

ہوس اور لالچ کی عمومیت: جدید معاشیات اور مذہب میں جبر و مقابلے کا ناگزیر سبب:

یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ معاشی ترقی اور تکنیکی ارتقا کے تمام فعلی محرکات ہوس [Lust]، لالچ [greed]، اور خود غرضی [Self-interestedness] سے عبارت ہیں، جو مذاہب خصوصاً اسلام کی بنیادی تعلیمات صبر و شکر، فقر و توکل، غنا و عطا اور جود و سخا سے براہِ راست متصادم ہیں۔ اس لیے مذہب اور معاشیات کے درمیان مقابلہ و کش مکش ناگزیر ہے، ماریہ سبرٹ [Jose Maria Sbert] لکھتی ہیں:

Leniency bordering on approval towards such a sin, which is now prceived as the vertiable phychological engine of material progress.[1]

وہ مزید لکھتی ہیں کہ یہ بدیہی بات ہے کہ:

Greed and arrogance in individual turn into prosperity and justice for nations and all mankind an invisible hand, a cunning reason that will do him humanity good even its members indulge in evil.[2]

فکری بنیاد: معاشی و تکنیکی ترقی کا حصول اور انبیا کی آمد و بعثت کا مقصد: بنیادی فرق:

اس پورے تناظر پر غور کرنے کے بعد ڈاکٹر صاحب کے ذمے لازم ہے کہ وہ وضاحت فرمائیں کہ وہ اسلام اور قرآن و سنّت کے سیاق میں جس ''فکری بنیاد'' کی بات فرما رہے ہیں، وہ فکری بنیاد دین پر استوار ہے یا چلتی ہوئی دنیا پر؟ اگر فکری بنیادیں چلتی ہوئی دنیا اور ہر عہد کا زمانہ ہے تو ڈاکٹر صاحب یہ فرمائیں کہ اُنھوں نے یہ اُصول قرآن و سنّت کے کس کُلیّے یا جزیے سے اخذ کیا ہے؟ وہ تاریخ انبیا اور قصص النبیین کی روشنی میں یہ بتائیں کہ حضراتِ انبیا کی آمد کا مقصد اپنی اُمتوں کی ''معاشی ترقی''، ''تصوراتی ارتقا'' اور ''تکنیکی ترقی'' کب رہا ہے؟ کیا انبیا کی بعثت کا مقصد اور جہد کا میدان دنیوی ترقیوں، لذتوں، آسائشوں، تمناؤں، آرزوؤں اور خوابوں میں کھو جانے والوں اور ہر لحہ خوب سے خوب تر دنیا کی تکمیل کے لیے سرگرداں رہنے والوں کو ان کے مقصدِ وجود کا احساس دلانے، عہد الست کی یاد دہانی کرانے اور دنیا طلبی کی بجائے آخرت طلبی کی پیاس پیدا کرنے کے سوا اور بھی کچھ رہا ہے؟ انبیائے کرام علیہم السلام کا مقابلہ و معرکہ ہمیشہ بہترین ''معاشی ترقی''، ''تصوراتی ارتقا'' اور ''تکنیکی ترقی'' کے حاملین،

1- José Maria Sbert, "Progress" in *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, [ed., Wolfgang Sachs], New York: Schocken Books, 1962, p. 196.

2- Ibid.

عاد و ثمود، قوم سبا اور فرعون و نمرود سے رہا ہے، انبیا ان اقوام جیسی معاشی اور تکنیکی ترقی کا عشر عشیر بھی حاصل نہ کر سکے، اگر کسی قوم کی معاشی برتری اور تکنیکی ترقی ہی مقصد تخلیق اور کامیابی کا اصل اصول ہے تو پھر انبیا کی ان اقوام کی طرف غرض بعثت ہی بے معنی ہے، کیوں کہ مذکورہ بالا تینوں اہداف [معاشی ترقی، تصوراتی ارتقا اور تکنیکی ترقی] وہ اقوام ان انبیا کی آمد سے قبل ہی بہت احسن طریق پر حاصل کر چکی تھیں۔ سیّدنا موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عہد مبارک میں قوم فرعون نے جو معاشی ترقی کی اور اہرام کی سائنس اور ٹیکنالوجی ایجاد کی تھی، بنی اسرائیل کے انبیا و ملوک اس سے بہتر تو کجا اس جیسی ایک بھی عمارت تعمیر کرنے سے قاصر رہے اور اپنے رہنے اور عبادات کے لیے اُنھوں نے ایسی عمارتیں بنائیں جنھیں وقت کی ہوا نے صفحۂ ہستی سے مٹا دیا لیکن ان کا پیغام عسرت، سادگی، فقر، زہد، تنگ دستی کے باوجود صبح قیامت تک زندہ و تابندہ رہے گا اور اس میں آج بھی اتنی طاقت ہے کہ آج اگر تاریخ کے اوراق میں فرعون کا کبھی نام بھی لیا جاتا ہے تو اس کا سبب حضرت موسیٰ علیہ السلام کی ذات گرامی ہے۔ اگر موسیٰ علیہ السلام بھی فرعونی سائنس اور ٹیکنالوجی کی طرح ''اسلامی مابعد الطبیعیات'' کے زیر اثر ہی سہی کوئی ٹیکنالوجی ایجاد کرتے تو آج ان کے تیکنیکی شاہکار بھی روئے زمین پر موجود ہوتے اور بہ طور معجزات عجائبات عالم میں شمار کیے جاتے۔ لیکن انبیا کی تاریخ کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ اُنھوں نے عاد و ثمود کے خاتمے کے بعد ان کی رہائش گاہوں تک میں قیام پسند نہ کیا، اور نہ ان کے طرز تعمیر کو اختیار کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ان معذبین اقوام کے عبرت کدوں سے گزرتے تو صحابہ کرام کو حکم فرماتے کہ ان مقامات سے سرعت اور تیزی کے ساتھ گزر جاؤ۔ اگر انبیا اپنے مدمقابل تہذیبوں کی طرح معاشی و تکنیکی ترقی اختیار کرتے اور اسے معراج ارتقا پر پہنچا دیتے تو فی الاصل لوگ مقابل تہذیب کے علوم عقلیہ ہی سے متاثر اور مرعوب ہوتے جس کے پس پشت دنیا پرستی اور لذت اندوزی کا فلسفہ کار فرما تھا۔ اللہ کے آخری رسول حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب دنیا سے تشریف لے گئے تو آپ کی یادگار کے طور پر دو چیزیں باقی رہیں، ایک خانہ کعبہ جو سیاہ پتھروں کی ایک چار دیواری ہے جس پر غلاف بھی صدیوں بعد چڑھایا گیا اور دوسرا حجرۂ سیّدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا، جسے بعد میں روضۃ النبیؐ اور روضۃ من ریاض الجنۃ ہونے کا شرف حاصل ہوا، اس میں اتنی ہی گنجائش ہے کہ اس میں چار قبریں سما سکتی ہیں۔ ان دونوں عمارتوں میں کسی سے ''معاشی ترقی''، ''تصوراتی ارتقا'' اور ''تکنیکی ترقی'' کا اظہار نہیں ہوتا بلکہ یہ عمارات دنیا کی بے ثباتی اور آخرت کی طرف رجوع کا استعارہ ہیں ـــــ اگر قرآن کریم میں درج انبیائے کرام کی دعاؤں کا مطالعہ کیا جائے تو اس میں کوئی ایک دعا بھی ایسی نہیں ملتی جس میں عرض مدعا ''معاشی ترقی''، ''تصوراتی ارتقا'' اور ''تکنیکی ترقی'' کے لیے کیا گیا ہو، ہر دعا آخرت کی ترجیح، جنت کی طلب اور اخروی کامیابی کی درخواست و عرض گزاری سے مملو ملتی ہے ـــــ اگر اقوام کی بقا اور عروج کا انحصار ڈاکٹر صاحب کے بیان کردہ سنہری اصول ثلاثہ پر ہے تو ڈاکٹر صاحب ہمیں بتائیں کہ ہندوستان، اندلس، ترکی اور ایران میں تو مسلمانوں کی حکومتیں نہایت عالی شان معاشی ترقی اور تیکنیکی ترقی کے ساتھ قائم ہوئیں، لیکن ہندوستان اور اندلس میں مسلمان ہمیشہ اقلیت میں رہے اور اندلس میں تو بالآخر مٹ گئے۔ ان کی سائنس اور ٹیکنالوجی یعنی

ٹیکنیکی ترقی ان کا تحفظ کیوں نہ کر سکی؟ عباسی سلطنت جو معاشی ترقی کے عروج پر فائز تھی تاتاریوں جیسی ان پڑھ اور وحشی قوم سے کیوں شکست کھا گئی؟ ترکی اور ایران طاقت ور مسلم حکومتوں کے باوجود دعوت دین کا دائرہ امریکہ، یورپ اور روس تک وسیع نہ کر سکے، آخر کیوں؟

اگر ڈاکٹر صاحب کے پیمانے پر دیکھا جائے تو بنی اسرائیل کے تمام انبیا اور ان کا تمام کام اس عہد کی مقابل طاقتوں اور تہذیبوں کے مقابلے میں شکست وریخت سے دوچار بلکہ صریح لفظوں میں ناکام رہا اور اصلاً انبیا کی ناکامی میں، نعوذ باللہ، اللہ تعالیٰ کی ناکامی مضمر ہے کیوں کہ خدا تعالیٰ نے جو کام انبیا کے سپرد کیے تھے اُن میں ڈاکٹر صاحب کے بیان فرمودہ اُصولوں ''معاشی ترقی''، ''ٹیکنیکی ترقی'' اور ''تصوراتی ارتقا''، کا کوئی اشارہ نہیں ملتا۔

فی الاصل ڈاکٹر صاحب کا مذکورہ اقتباس pragmatism کا مظہر ہے۔ pragmatic ہونے کا مطلب ہے انسان کو کسی ضابطے، اعلیٰ قدر یا اُصول کا نہیں بلکہ آسائش، آرام، سہولت اور حصولِ لذت کے نت نئے طریقوں کو وضع کرنے اور اُس کے مطابق اپنی زندگی بسر کرنے اور ترجیحات قائم کرنے کا حق ہے، کیوں کہ انسان افادیت پسند ہے۔

قرآن وسُنّت پر نئے سرے سے نظر ڈالنے کا مطلب یہ ہے کہ اُس کے گرد متواتر ومتوارث، مفہوم ومنطوق کا جو حصار اسلاف نے کھینچا ہے، جس کے سائے میں اسلام کی تعبیر وتشریح تکوینی طور پر محفوظ رہی ہے اُس کو توڑ دیا جائے۔ گویا قرآن وسُنّت کی ''اصلاح'' کر کے غالب تہذیب وفکر کے مطابق ڈھال دیا جائے۔

منظور احمد: مغربی افکار کی خوشہ چینی مسلمانوں کی علمی روایت کی فراخ دلی: ایک صریح مغالطہ:

قابلِ غور بات یہ ہے کہ ایک طرف ڈاکٹر منظور احمد مسلمانوں کو کتاب وسُنّت کی ''خوشہ چینی طریق کار'' کے ترک کا مشورہ دے رہے ہیں، دوسری طرف مغربی افکار واقدار کی خوشہ چینی، جو جدیدیت پسندوں کا وطیرہ ہے، کی تائید وتحسین فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''جہاں تک مغربی افکار سے ''خوشہ چینی'' کا مسئلہ ہے، اِس بارے میں مسلمانوں کی علمی روایت بڑی فراخ دلی کا مظاہرہ کرتی رہی ہے.... اِس لیے اگر زمانہ حال کے مسلم مفکّرین [ڈاکٹر فضل الرحمٰن وغیرہ] اپنے نظریات اور آرا کے ارتقا میں مغربی تہذیب اور مغربی فکر کے مرہونِ منت ہیں تو یہ دلیل کافی نہیں کہ اُن کا محرّک مغربی تہذیب کا غلبہ یا مسلمانوں کے مذہب کو تبدیل کرنا ہے''۔[1]

۱۔ منظور احمد، ''چند توجہ طلب مسائل''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۱۳۶۔

ڈاکٹر صاحب قرآن وسنت کی غیر مشروط اور بلا تاویل خوشہ چینی کو امت کے لیے عیب سمجھتے ہیں اور اسے مسلمانوں کے لیے رکاوٹ، تباہی، شکست، زوال اور کم زوری کا سبب گردانتے ہیں۔ لیکن مغرب کی تقلید اور خوشہ چینی ڈاکٹر صاحب کی نظر میں کوئی عیب نہیں بلکہ فی زمانہ مغرب کی تقلید اور خوشہ چینی ہی امت مسلمہ کے عروج اور کامیابی کی کلید ہے۔ ڈاکٹر صاحب کی تحریر سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ مسلمانوں کے ''سابقہ دور عروج'' کو بھی مغرب کی خوشہ چینی ہی کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں: ''جہاں تک مغربی افکار سے ''خوشہ چینی'' کا مسئلہ ہے، اس بارے میں مسلمانوں کی علمی روایت بڑی فراخ دلی کا مظاہرہ کرتی رہی ہے'' ——— اوّل تو یہ بیان ہی غلط ہے، اس لیے کہ ڈاکٹر صاحب نے مسلمانوں کی علمی روایت کے نمائندے کے طور پر ڈاکٹر فضل الرحمٰن کے نام اور کام کو پیش کیا ہے، ڈاکٹر فضل الرحمٰن کے ''اجتہادات'' کو مسلمانوں کی علمی روایت کی فراخ دلی سے تعبیر کرنا ایک تاریخی مذاق ہے۔ مسلمانوں کی مجموعی علمی روایت نے مغرب کے تئیں ڈاکٹر فضل الرحمٰن کی خوشہ چینی کو فراخ دلی سے کبھی قبول نہیں کیا بلکہ پوری حمیت اور شدت کے ساتھ ردّ کر دیا ہے ——— بالفرض اگر ڈاکٹر صاحب کا یہ مفروضہ درست بھی ہو تو سوال یہ ہے کہ مسلمان اگر اپنی تاریخ و تہذیب سے خوشہ چینی کرے تو وہ نادان اور زمانے کی ضرورتوں سے ناواقف ہے اور اگر مغربی افکار و اقدار کی خوشہ چینی کرے تو یہ اس کی عظمت ہے۔ اس اقتباس میں ڈاکٹر صاحب نے نہایت سادگی اور وضاحت سے اپنے منہاج و مقام کا خود ہی تعین فرما دیا ہے کہ وہ خود کس کی ''خوشہ چینی'' کو پسند فرماتے ہیں۔ اگر مغرب اس قدر افضل، اعلیٰ اور اہم ہے کہ کتاب وسنت کے بالمقابل اس کی ''خوشہ چینی'' کرنی چاہیے تو ڈاکٹر صاحب کو علی الاعلان کہہ دینا چاہیے کہ قرآن وسنت اور تاریخ امت اس قابل نہیں کہ مسلمان اکیسویں صدی میں اس سے ''خوشہ چینی'' کا سوچ بھی سکیں۔ اِدھر اُدھر کی منطق اور فلسفیانہ پیرایۂ تحریر میں بات کو الجھانے کے بجائے صاف صاف کہہ دینا چاہیے کہ اگر دنیوی ترقی اور مادی آسائشیں مطلوب ہیں تو ہمیں اپنے علمی سرچشموں [قرآن، سنت اور اجماع] سے اپنی جان چھڑانی ہوگی اس لیے کہ کامیابی، نشاط اور نجات کا پہلا اور آخری سرچشمہ مغرب ہے لہٰذا اسی کی ''خوشہ چینی'' میں کامیابی ہے۔

اوپر کے پیراگراف میں ڈاکٹر صاحب نے جو لکھا ہے کہ ''آج کل کے حالات کے مطابق احکام و قوانین بنائے جائیں''۔ کیا آج کل کے حالات قیامت تک تبدیل نہ ہوں گے؟ ظاہر ہے عملاً ایسا ممکن ہی نہیں۔ خود مغرب میں منشور انسانی حقوق کے نفاذ کے بعد گزشتہ ڈیڑھ سو سال میں احکام قوانین مسلسل تبدیلی اور ارتقا کا شکار رہے ہیں، اسی طرح اگلی صدیوں میں تغیر اور ارتقا کا سفر جاری رہے گا۔ ڈاکٹر صاحب کے مطابق مغربی افکار و اقدار کی طرح دین اور شریعت بھی حتمی اور قطعی نہیں ہوتے بلکہ وقت، حالات اور زمانے کے مطابق تبدیل ہوتے رہتے ہیں لہٰذا ہر نئے زمانے اور نئے حالات میں ان ہی کے مطابق شرعی احکام قوانین میں تغیر اور تبدیلی ناگزیر ہے۔ اگر ڈاکٹر صاحب کے اس بیان اور اس کے نتیجے کو مان لیا جائے تو پھر اصلِ اُصول اور منہاج زمانہ اور اس کے حالات قرار پاتے ہیں، زمانہ ہی قانون اور اقدار کا سرچشمہ ہے۔ بدلتا ہوا زمانہ جو کچھ بتاتا جائے قرآن وسنت اس کے مطابق خود کو بدلتے چلے جائیں۔

معاش سے مقصود اگر معاد نہ ہو تو یہ ایک خالص مادّی سرگرمی ہے، حصول معاش لازماً حصول معاد کے ساتھ پیوستہ اور ملحق ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

أن من الذنوب ذنوباً لا يكفرها إلا الهم في طلب المعيشة۔[1]

"بعض گناہ ایسے ہیں جن کا کفارہ معیشت کی فکر اور جدوجہد کی کاوش ہی سے ہو سکتا ہے"۔

معاش نکاح کے لیے، زکوٰۃ کے لیے، حج کے لیے، جہاد کے لیے اور انفاق وغیرہ کے لیے بہت ضروری ہے۔ اسلامی علمیت و تاریخ میں معاشی سرگرمی بھی فی الاصل ایک دینی، مذہبی، روحانی اور اُخروی جذبے سے مملو ہے۔ اس کا مقصد تمام مالی عبادات کو ممکن العمل بنا کر اپنے رب کی رضا اور خوشنودی کو حاصل کرنا ہے، اس کا مقصد ہرگز نفع کا حصول نہیں۔ سرمائے کے ارتکاز کے ذریعے آزادی کے دائرے کی توسیع خالصتاً مغربی نقطۂ نظر ہے جس کے مطابق: There is one and only one kind of responsibility of business to increase its profits- مغربی اور اسلامی مابعد الطبیعی نقاطِ نظر کے اس فرق کو، جو فی الاصل دو مختلف تصورات خیر و شر اور مابعد الطبیعیات سے پھوٹے ہیں، دونوں علمیات کے نمائندوں فرائیڈ مین [Milton Friedman, 1912-2006][2] اور امام غزالیؒ [م ۵۰۵ھ][3] کی کتابوں میں تفصیل سے دیکھا جا سکتا ہے۔

مقاصد الشریعہ: زمانہ جدید کے مسائل کے محاکے اور حل کے لیے مؤثر طریق:

خدا جانے زمانہ جدید کے وہ کون سے مسائل ہیں جن میں اسلامی فکر رہ نما نہیں ہو سکی۔ روایتی اسلامی فکر کا معاملہ ہر عہد میں پیدا ہونے والے مسائل کے قبول یا عدم قبول کے حوالے سے نہایت واضح اور دوٹوک ہے۔ کسی شے کے حصول یا عدم حصول اور قبول یا عدم قبول سے قبل شریعت کے بیان فرمودہ پانچ مقاصد [دین، جان، عقل، نسل اور مال] کا تحفظ ضروری ہے، انھیں اصطلاح میں "مقاصد شریعت" کہا جاتا ہے۔ زندگی کے تمام معاملات، مخالفت یا موافقت دونوں صورتوں میں، ان ہی پانچ دائروں سے ہو کر

۱۔ ابی بکر الھیثمیؒ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، بیروت: دار الکتب العلمیۃ ۱۴۲۲ھ/۲۰۰۱ء، کتاب الجنائز، باب في من يبتلى، جلد ۳، صفحہ ۵۔

2- Milton Friedman, "The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profit", in *The New York Times* Magazine, September 13, 1970.

۳۔ ایک مسلمان کی زندگی میں معاشی سرگرمی کی ضرورت، اہمیت اور حدود پر روایتی اسلامی فکر کے سب سے مستند نمائندے امام غزالیؒ نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب "احیاء علوم الدین" میں مختلف مقامات پر قرآن و سنت، اجماع اور خیر القرون میں پروان چڑھنے والی تہذیب اور معاشرے کے تناظر میں تاریخی حوالوں سے نہایت سیر حاصل اور فیصلہ کن گفتگو کی ہے، جو احیاء علوم الدین کی مختلف جلدوں میں متفرق مقامات پر بکھری ہوئی ہے۔ اس مبحث کے باحوالہ خلاصے کے لیے دیکھیے:
Javed A. Ansari and S. Zeeshan Arshad, *Business Ethics in Pakistan*, Karachi: Royal Book Company, 2006, pp. 120-124.

گزرتے ہیں۔ ان ہی مقاصد کے تحت زمانہ جدید کی تہذیب و تاریخ، فلسفہ و سائنس، معاشیات، عمرانیات، سیاسیات اور نفسیات وغیرہ کا عمیق، مبصرانہ اور ناقدانہ جائزہ لیا جائے گا، جو چیز مقاصد شریعت کے منافی نہ ہو اُسے قبول کرلیا جائے گا، لیکن یہ سارا عمل دین کی کُلّیت، روحانیت اور مقاصد کے تابع ہوگا۔ مقاصد اور مصلحت کے نام پر پوری شریعت کو پامال اور روح شریعت کو مسخ کرکے کوئی قابلِ تقلید اجتہاد ممکن نہیں۔

زمانہ جدید میں بعض امور پر رخصت کے درجے میں عمل کی اجازت: احتیاط اور قیود:

یہ بات بہت ممکن ہے کہ زمانہ جدید کے بہت سے اُمور اور معاملات قبول کیے بغیر مسلمانوں کے لیے مفر نہ ہو۔ امتِ مُسلمہ اس صورت حال یا درپیش مسائل کو، حالتِ اضطرار ہی میں سہی، اپنانے یا قبول کرنے پر مجبور ہو۔ شریعتِ اسلامی نے اس سمت میں بھی پوری رَہ بری کی ہے۔ جب کسی شے کو اضطراراً یا مجبوری میں قبول یا اختیار کیا جاتا ہے تو اس میں حلّت وحرمت کی حدود قائم رہتی ہیں۔ حالتِ اضطرار میں کسی شے کی قبولیت اُسے دائماً حلال نہیں بنا دیتی، بلکہ وہ شے ایک ہنگامی حالت میں اضطراری صورت حال کے لیے جائز ہوتی ہے۔ مومن کا ایمان اس اضطراری حالت کے خاتمے کے لیے اسے موجود و مضطر پر قانع نہیں رہنے دیتا، بلکہ اس اضطراری حالت کو اس کا اضطراب رخصت سے بالآخر عزیمت کی طرف موڑ دینے کے لیے ہمہ وقت بیدار اور عملاً کوشاں رہتا ہے۔ جوں ہی وہ حالت اضطرار ختم ہوتی ہے، وہ شے جو مجبوراً حلال تصور کرلی گئی تھی، دوسرے ہی لمحے حرام ہوجاتی ہے۔ حرام فی نفسہٖ حرام ہوتا ہے، جس سے حالت اضطرار میں استفادے کی اجازت، رخصت کے درجے میں، شریعت نے فراہم کی ہے۔ اسلام نے اپنی تاریخ کے روزِ اول ہی سے کسی شے کے ترک واخذ کا یہی اُصول فراہم کیا ہے۔

جدیدیت پسند: مغربی فکر وتہذیب کے جامد مقلد:

عصر حاضر میں جدیدیت پسندوں بہ شمول ڈاکٹر منظور احمد صاحب کا مسئلہ یہ ہے کہ یہ حضرات مغرب کو ایک عالم گیر سچ اور آفاقی تہذیب وتمدن کا امین تصور کرکے اسے من وعن قبول کرلینا ہی اسلام کی صیانت اور امت کے تحفظ کا ضامن سمجھتے ہیں۔ یہ حضرات عہد جدید کے درپیش مسائل کا حل نورِ اسلام سے نہیں چاہتے بلکہ اسلام کو مغرب کی فراہم کردہ ''روشنی'' میں دیکھتے ہوئے مسلم معاشرے میں اسلام کے نام پر مغربی افکار واقدار اور تہذیب وثقافت کی آبیاری کے خواہاں ہیں۔ یہ لوگ مغرب کی مادّی ترقی اور یورپی سامراج کی چمک دمک سے اس قدر مرعوب اور احساس کہتری کا شکار ہیں کہ ان کے اسلوبِ تحقیق اور مدارِ کلام سے جو کچھ ''اجتہاد'' برآمد ہوتا ہے وہ ایک طرف مغرب کی کامل ''تقلید'' اور کتاب وسنّت کی خالص ''تحریف'' پر مبنی ہوتا ہے۔ جب کہ دوسری طرف یہی طبقہ دینی امور میں مسلمانوں کے کتاب و سنّت کی تقلید کو تحقیق اور تجزیے کے منافی رویہ سمجھتا ہے اور تقلید ہی کو مسلمانوں کے زوال اور جمود کا حقیقی سبب قرار دیتا ہے۔ حالاں کہ یہ طبقہ مقلدین سے بڑھ کر تقلید کا خوگر ہے۔ فرق بس اتنا ہے کہ مقلدین دین ومذہب کے مستند نمائندوں اور شارحین کی رہنمائی اور تقلید میں کتاب وسنّت کی پیروی کرتے ہیں،

جب کہ جدیدیت پسندوں کا گروہ مغرب کی تقلید میں کتاب وسنّت کی تحریف پر کمربستہ ہے۔ جو تقلیدی جذبہ اور روح اپنی پوری شدت اور کمال کے ساتھ قبولیت دین اور تفہیم مذہب کے لیے روایت پسندوں میں موجزن ہے، وہی تقلیدی جذبہ جدیدیت پسندوں میں اسی شدت وحدّت کے ساتھ ردّ مذہب کے لیے کارفرما ہے۔ گویا نفس تقلید میں یہ دونوں طبقے مشترک ہیں۔ ایک کی تقلید کتاب وسنّت پر عمل کو ممکن بناتی ہے اور دوسرے کی مغرب پر عمل کو۔

منظور احمد: زمانۂ جدید سے نبرد آزمائی: ایک مذاق:

ڈاکٹر منظور احمد نے منقولہ بالا اقتباس میں زمانۂ جدید کے مسائل سے ''نبرد آزمائی'' کا لفظ بھی استعمال فرمایا ہے۔ ''نبرد آزمائی'' لڑائی، معرکہ آرائی اور جنگ کو کہا جاتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے حاشیہ گمان میں کبھی مغرب یا زمانۂ جدید کے مسائل سے ''نبرد آزمائی'' کا خیال بھی گزرا ہے؟ اگر ایسا ہے تو کیا ہی بہتر ہوتا کہ ڈاکٹر صاحب اس ''نبرد آزمائی'' کے خطوط اور حکمت عملی بھی واضح فرمادیتے۔ ڈاکٹر منظور احمد کی تالیفات و مقالات کے عمیق مطالعے کی روشنی میں یہ بات پوری ذمے داری سے عرض کی جارہی ہے کہ ڈاکٹر صاحب اسلام اور زمانۂ جدید میں ''نبرد آزمائی'' تو دور کی بات ہے، اس میں کلیۃً مفاہمت، مصالحت اور موافقت کے خواہش مند ہیں۔ ان کی نظر میں زمانۂ جدید ہی اصل منہاج اور میزان ہے۔ ان کی نظر میں صنعتی انقلاب کے بعد حالات اور زمانے نے ایسی کروٹ لی ہے کہ اب منصوص احکام اور متعین حدود میں تغیر ناگزیر ہوگیا ہے۔

منظور احمد: تفہیم دین کی واحد صورت: طبیعیاتی نظام خدائی مداخلت سے آزاد:

ڈاکٹر منظور احمد مسلمان معاشروں میں ترقی کے ان آثار و نشانات کو تلاش کرنے میں ناکام رہے ہیں جس کی مثالیں اُن مغربی ومشرقی اقوام کے ہاں موجود ہیں، جنھوں نے اپنے مذاہب کی ''نئی تفہیم'' وضع کرلی ہے۔ اس لیے ڈاکٹر صاحب کے مطابق ترقی [progress] کے لیے مسلمانوں کا اپنے علمی منہاج پر نظر ثانی کرنا نہایت ضروری ہے۔ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

> ''تقدیر کے مقابلے میں تدبیر کے نئے تصور کے تحت سماجی اور مذہبی زندگی کو نئے طرز سے استوار کرنے کا کام مشکل اور دقت طلب ہے اور اس کے لیے مذاہب کی بالعموم اور اسلام کی بالخصوص ایک نئی تفہیم کی ضرورت ہے۔ دوسرے مذاہب نے یہ کام بڑی حد تک انجام دے لیا ہے۔ لیکن مختلف وجوہات کی بنا پر ہم اپنی تاریخ اور تصوراتی نظام کا تنقیدی جائزہ نہیں لے پاتے۔ اس تنقید اور جائزے کے لیے نئے فریم ورک اور نقطہ نظر کی ضرورت ہے''۔[1]

۱۔ منظور احمد، ''پیش لفظ''، مشمولہ اسلام - چند فکری مسائل، صفحہ ۸۔

اپنے ایک مضمون میں مزید لکھتے ہیں:

''آج کا مسلمان غیض وغضب اور طیش سے مملو ہے اور دانش سے خالی۔ وہ یہ سمجھنے لگا ہے کہ دانش کے بغیر، ٹیکنالوجی کی ترقی یا سامان حرب وضرب کی کثرت سے وہ غلبہ حاصل کرسکتا ہے، تو یہ اس کی بھول ہے۔ ٹیکنالوجی، سائنس اور آلات کو استعمال کرنے کے لیے جس فکری سرمائے کی ضرورت ہوتی ہے اس کو مہیا کیے بغیر اس کے معاشرے میں کوئی تبدیلی نہیں آسکتی''۔[1]

جب ڈاکٹر صاحب اسلام کی ''نئی تفہیم'' اور حصول ترقی کے لیے درکار دانش سے مملو ''فکری سرمائے'' کی بات کرتے ہیں تو اُنھیں گفتگو مبہم اور نامکمل نہیں چھوڑنی چاہیے کہ قاری کو ان کی مراد اور مدعا تک پہنچنے کے لیے ان کی پوری گفتگو سے مفہوم کشید کرنا پڑے۔ اُنھیں واضح لفظوں میں بتانا چاہیے کہ اسلام کی اس ''نئی تفہیم'' اور ترقی کے حصول کے لیے درکار ''فکری سرمائے'' سے ان کی کیا مراد ہے؟ اس تفہیم نو اور فکری سرمائے کے آثار ونشانات کیا ہیں؟ وہ کون کون سے مذاہب ہیں جنھوں نے اپنے مذہب کی ''نئی تفہیم'' وضع کرلی ہے؟ اور کیا تفہیم جدید اور دانش سے مملو ''فکری سرمائے'' کے حصول کے بعد بھی ان مذاہب اور ان کی مذہبی کتابوں کی اپنے ماننے والوں پر ویسی ہی قانونی یا اخلاقی گرفت رہی جیسی کہ ان کے داعیان چھوڑ گئے تھے؟ اگر صرف مغرب ہی کو سامنے رکھا جائے تو مغرب نے یونانی فکر کی حیاتِ ثانی کے ذریعے ہی اپنے مذہب کی ''نئی تفہیم'' وضع کرکے ترقی کی منازل طے کی ہیں۔ مغرب نے ابتداً عقل انسانی کو تمام دنیوی ضابطوں اور قواعد کی تجویز کا اختیار سونپ کر گویا ریاست، معیشت، تعلیم، قانون، معاشرت اور اخلاق کو خالص دنیوی سرگرمی قرار دیتے ہوئے خود کو مذہبی حدود وقیود سے آزاد کرلیا اور اس بات کو ڈاکٹر منظور احمد کے الفاظ میں، بہ طور اُصول طے کرلیا کہ 'طبیعیاتی نظام [دنیوی معاملات] میں خدا کی مداخلت بے جا ہے''۔ یوں الوہیت کلیسا تک محدود ہوگئی اور مذہب کی بساط الٹ گئی۔ بلکہ کلیسا [City of God] اپنے وجود اور بقا کے لیے دنیوی اداروں [City of Man] کا محتاج اور دست نگر ہوگیا۔ انفرادی اور اجتماعی زندگی کے ہر دائرے میں انسان کی رائے، انسان کا فیصلہ، انسان کی عقل، انسان کی آزادی اور انسان کا ارادہ حتمی مقتدرہ قرار پایا جو انسانی زندگی سے خدا اور آخرت کی بے دخلی پر منتج ہوا۔

منظور احمد: نظام اخلاق میں الوہی مداخلت آزادی میں سب سے بڑی رکاوٹ: سنگین دعویٰ:

تحریک اصلاح اور تحریک تنویر کی اسی صدائے بازگشت کو ذرا مدّھم لہجے اور light tone میں ڈاکٹر منظور احمد کے قلم سے ملاحظہ کیجیے، جس سے اسلام کی ''نئی تفہیم'' کی نوعیت کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

۱۔ منظور احمد، پس چہ باید کرد؟ ''لوگ ہم سے نفرت کیوں کرتے ہیں؟'' بش / مسلمان، کراچی: شوکت ثریا پاریکھ فاؤنڈیشن [س۔ن]، صفحہ ۲۲۔

''سیاسی اور معاشرتی عوامل کے ساتھ مسلمانوں کا نظام اخلاق بھی اسی پیراڈائم کا پابند ہے۔ یعنی اخلاقی اور غیر اخلاقی کا انحصار اقدار کے فی نفسہٖ خیر وشر ہونے پر نہیں بلکہ خدا کے حکم اور مرضی پر ہے ...... خیر وشر فی نفسہٖ خدا کے حکم کے تابع ہونے سے انسان کی شخصی آزادی اور قوت فیصلہ ختم ہو کر چند ایسے لوگوں کے فتووں کی پابند ہو جاتی ہے جو یہ بتا سکیں کہ خدا کس کام کے کرنے کو کہتا ہے...... یہی صورت حال انسانی معاملات سے متعلق قوانین کی ہے جو یا متعین ہیں یا متعینہ قوانین سے استخراج کیے جا سکتے ہیں۔ کسی مفسدہ کو ختم کرنے یا کسی اخلاقی قدر کو معاشرے میں قائم کرنے کے سلسلے میں مناسب قانون سازی کا حق انسانی اختیار میں نہیں رہا، بلکہ وہ بھی ہمیشہ کے لیے ''نیت خدا کے شارحین'' کے نام منتقل کر دیا گیا۔ اس میں اجتہاد کے ذریعے صرف ضمنی تبدیلی ہی ممکن ہے اور اس کی سند بھی وہی شارحین دے سکیں گے۔ کسی متعین قانون کی جگہ دوسرا قانون اگرچہ وہ نتائج کے اعتبار سے بہتر ہی کیوں نہ ہو نہیں بنایا جا سکتا۔ ان سب عوامل نے مل کر انسان میں فکری آزادی کو بڑی حد تک معدوم کر دیا ہے''۔[1]

اسلامی سیاق اور تناظر میں خدا اور رسول پر ایمان لانے کے بعد اس قسم کے فلسفیانہ اعتراضات اور مقدمات کا جواز دائرۂ ایمان کے اندر نہیں بلکہ اس سے باہر کھڑے ہو کر ہی ممکن ہو سکتا ہے ___ ایمان کی قبولیت کے بعد شے کے ردّ وقبول کا اختیار اب عقل کے آزادانہ اور بے لاگ فیصلوں کی بنیاد پر نہیں ہو سکتا، اب عقل کی ساری کارفرمائی اور تگ وتاز خدا اور اس کے رسول کے بنائے ہوئے حصار ہی میں ممکن ہے اور عقل کی تمام تر کاوش اور اہداف منشائے متکلم اور شارع کی مراد کی راست طلب اور جستجو تک محدود اور محصور ہے۔ ایک مسلمان اس مسلّے کا ایمانی طور پر پابند ہے۔ اس کے لیے اب اس بات کا کوئی جواز موجود نہیں کہ وہ مذہبی مابعد الطبیعیات کا ماخذ اور منبع خدا کی طرف سے نازل کردہ سمجھنے اور ماننے کے باوجود اس کے اطلاقات کو عقل کے آزادانہ فیصلوں سے متعین کرے ___ ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے استدلال سے جو صورت حال سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ رسول کی لائی ہوئی ہدایت کے زیادہ سے زیادہ اعتقادی حصّے کو ابدی مانا جا سکتا ہے [اگرچہ اس اعتقادی حصّے کی تفہیم کے لیے بھی انسان کو کسی مقتدرہ کا پابند نہیں ہونا چاہیے] لیکن خیر وشر کی تمیز، خوب وزشت میں تفریق اور حدود وقوانین کی پابندی پر اصرار یا بالفاظِ دیگر طبیعیاتی نظام میں خدا کی مداخلت ایک غیر عاقلانہ اور غیر دانش مندانہ رویہ ہے۔ الوہی ہدایت کے مشمولات کے علم کے حصول کے لیے تو بہ امر مجبوری نصوص سے استفادہ کیا جا سکتا ہے، لیکن اس کے علمی نفاذ اور اطلاقی امکانات کے لیے انسانی عقل ودانش کو کسی حکم مطلق کا تابع فرمان اور محکوم نہیں بنایا جا سکتا بلکہ کسی بھی حکم کی قدر وقیمت اور نوعیت ومصلحت طے کرنے کا مدار وانحصار خالصتاً عقلی استدلال پر رکھا جائے گا جو اپنی ترجیحات اور امکانات میں نص سے آزاد ہو گا۔

۱۔ منظور احمد، ''پاکستان''، مشمولہ پندرہ روزہ معارف فیچر، صفحہ ۷۔

اخلاقیات کو الوہی دانش سے آزاد کرنے کے مضمرات: چند بنیادی سوالات:

ایمانی اور اعتقادی حصار کی بحث کو فلسفیانہ طریق اور عقلی استدلال کے دائرے میں منتقل کر دینے سے درج ذیل سوالات کا پیدا ہونا ناگزیر ہے، جس کا جواب ان حضرات کے ذمے ہے، جو حکم کی ماہیت، غایت، نوعیت، حیثیت اور مصلحت کو محض ایک عقلی سرگرمی سمجھتے ہیں:

[۱] مذہب کے بنیادی اعتقادی حصوں، جن کی تفصیل ایمان مجمل میں درج ہے، کو بھی ماننے کا کیا عقلی جواز ہے؟ اگر مذہب کی 'علت'' پالنی ہی ہے تو کیا فقط اتنا اعتقاد ہی کافی نہیں کہ خدا ایک ہے اور کل آخرت ہوگی؟ جب کہ تاریخ سے انبیا کی آمد کے ان ہی دو بنیادی مقاصد کا پتا چلتا ہے!

[۲] عبادات سے مقصود بندگی رب ہے، اس کے لیے ظاہری صورتوں کی پابندی اور اصرار کی کیا عقلی دلیل ہے؟ کوئی بھی فرد یا گروہ اپنے سماجی تناظر اور تہذیبی پس منظر میں اپنے عرف و عادات کے مطابق اپنے مناسب حال کوئی بھی طریق عبادت چاہے تو اختیار کر سکتا ہے۔ بلکہ اگر خالص عقلی تناظر میں دیکھا جائے تو مختلف عبادات اپنے اوقات سے لے کر مراسم عبودیت تک مختلف احوال وظروف کے پیش نظر تبدیلی اور تغیر کی متقاضی نظر آتی ہیں۔ مثلاً جمعے کے روز لوگ اپنی کاروباری ذمّے داریوں، دفتری مصرفیات اور مدرسے، جامعات میں اپنے اپنے معمولات زندگی کے مطابق مشغول ہوتے ہیں، دنیا اس وقت چودہ سو سال پرانا ''گہوارۂ اسلام'' تو ہے نہیں جہاں جمعے کی نماز سے قبل کاروبار زندگی معطل ہو جاتا ہو، اس لیے لوگ اپنی مشغولیات اور مصروفیات سے وقت نکال کر جمعے کی نماز کے لیے بہ صورت اجتماع جمع ہوتے ہیں، جس میں امام صاحب کے وعظ وخطبے سے لے کر نماز کے اختتام تک کم وبیش ڈیڑھ گھنٹے کا وقت صرف ہوتا ہے۔ آج کی مصروف دنیا میں کاروباری اوقات میں ڈیڑھ دو گھنٹے کا وقت خاصے مالی خسارے کا باعث ہوتا ہے تو کیا خالص عقلی بنیاد پر یہ مطالبہ نادرست ہے کہ کم از کم جمعے کی نماز کا وقت اور دن عصر جدید کے عرف وعادات کے مطابق تبدیل کر دیا جائے؟ ـــــ قدیم تمدن وتہذیب کے لوگوں کے سونے جاگنے کے اوقات عصر جدید سے بہت مختلف تھے، لوگوں کی کاروباری مصروفیات اور دنیا بہت محدود تھی، لوگ اپنے کاموں اور مصروفیات سے جلد فارغ ہو کر جلد سو جاتے تھے اور منہ اندھیرے بیدار ہوتے تھے، ایک محدود مذہبی معاشرے میں یہ مطالبہ عقلی طور پر بجا تھا کہ لوگ بیدار ہو کر معمولات زندگی شروع کرنے سے قبل اپنے مالک وخالق کی بارگاہ میں سجدہ ریز ہوں۔ لیکن عصر جدید کے احوال وظروف میں جب کاروباری مصروفیات پھیل گئی ہوں، دنیا وسیع ہو چکی ہو، اکثر معاملات اور میٹنگز رات کو طے پاتی ہوں اور لوگوں کا جلد سونا اور صبح سویرے بیدار ہونا، الا ماشاء اللہ، معدوم ہو چکا ہو تو کیا خالص عقلی بنیادوں پر کم از کم ان لوگوں کو نماز فجر تاخیر سے ادا کرنے کی رخصت نہیں دی جا سکتی جو دیر سے بیدار ہوتے ہیں؟ ـــــ روزے سے تقویٰ اور نفس کے میلانات اور رجحانات کو کثافت اور آلودگی سے پاک کرنا ہی تو مقصود ہے اس کے لیے صرف روزے جیسی بدنی عبادت کی کیا احتیاج ہے؟ اوپر لکھا گیا کہ لوگ آج کل دیر سے سوتے ہیں اور دیر سے جاگتے ہیں ایسے میں ان لوگوں کو نیند سے بیدار کر کے سحری کی مشقت میں

مبتلا کرنا اور پھر پورا دن بھوکا پیاسا رہنے پر اصرار کا کیا جواز ہے، بدنی عبادت کی کوئی بھی صورت جو لوگ اپنے احوال و ظروف سے چاہیں اختیار کر لیں، اس میں کون سا عقلی امر مانع ہے؟ —— حج کی عبادت کو سال کے مخصوص ایام میں محدود کر دینے سے بڑی گھمبیر مشکلات کا سامنا ہے، جدید ذرائع نقل و حمل کی ترقی اور حجاج کی سال بہ سال بڑھتی ہوئی نفری نت نئے مسائل کو جنم دے رہی ہے، ہر سال انسانوں کی ایک معتد بہ تعداد ہجوم اور اژدھام تلے کچل اور روند کر موت کے گھاٹ اتر جاتی ہے تو کم از کم حج کے لیے ایام ذی الحجہ کی پابندی کی تبدیلی کا مطالبہ کیا عقلی طور پر جائز مطالبہ نہیں ہے؟ کہ لوگوں کو سال میں ایک سے زائد دفعہ مواقع حج فراہم کیے جائیں؟ اسی طرح احرام کا سفید غیر سلے کپڑوں پر مشتمل ہونا کیوں ضروری ہے؟ کالے، ہرے اور سلے ہوئے کپڑے پہننے میں کون سا عقلی حرج ہے؟ اس طرح وہ صاف بھی رہیں گے اور گندگی نمایاں بھی نہیں ہوگی —— خود عبادت ہی کے مخصوص رسوم کو متعین آداب و حدود کے ساتھ بجالانے کی کیا عقلی توجیہہ ہے؟ عبادت کو بندگی اور جذبہ عبودیت کی مخصوص حسی تشکیل و ترتیب کا پابند کیوں بنایا جائے؟ معرفت، تقویٰ اور طہارت باطنی کے لیے مختلف سماج اور تمدن کے لوگ اپنے اپنے تہذیبی ذوق اور تمدنی میلانات کے مطابق جو طریقہ چاہیں اختیار کر لیں، آخر مختلف تمدن اور تہذیب کی نمائندگی کرنے والوں کے لیے اہل عرب کے احوال و ظروف اور اذواق و عادات کو کیوں معیار بنایا جائے؟ بلکہ خود اہل عرب ارتقا کی منازل طے کر کے جہاں پہنچے ہیں اگر وہ چاہیں تو اس میں اُنھیں جزوی یا کلی تبدیلی سے کون سا عقلی مسلّمہ روکتا ہے؟ —— خدا کے حضور حاضری کے لیے نماز کے علاوہ اور کوئی طریقہ اختیار کیا جا سکتا ہے، بدنی عبادت کے لیے صرف روزے پر اصرار کا کوئی عقلی جواز نہیں —— اسی طرح اگر کوئی شخص مذاہب عالم اور اس میں آنے والے تمام انبیا و مرسلین کے سلسلے کو تسلیم کرتا ہے، تمام انبیا کا یکساں درجے میں احترام بھی کرتا ہے، ان تمام عقائد کو بھی مانتا ہے جو تمام انبیا کی شریعت میں بلا اختلاف مشترک رہے، یعنی توحید اور معاد۔ لیکن ظاہری احکام و قوانین کے دائرے میں نہ وہ شریعت داؤدی و ابراہیمی کی پابندی ضروری خیال کرتا ہے اور نہ ہی شریعت موسوی و محمدی کی۔ بس جو طرائق عبادات اور آداب بندگی اسے مناسب حال لگتے ہیں وہ انھیں بے کھٹکے اختیار کر لیتا ہے۔ تو کیا اُسے قبولیت اسلام خصوصاً رسالت محمدی اور اس کے نتیجے میں انبیائے ماسبق پر ایمان اور محض آپؐ کے احکام و فرمودات کی پیروی پر مجبور کرنا عقلی طور پر درست ہے؟ —— ان سب سے بڑھ کر کسی فرد کو دنیا میں اچھا انسان بننے کے لیے اور معیاری اخلاقی زندگی بسر کرنے کے لیے مذہب پر ایمان لانے کی کیا ضرورت ہے؟ اگر ایک انسان اپنے درون اور ضمیر کے پیش نظر سچ بولتا ہے، ایمان دار ہے، کسی کو دھوکا نہیں دیتا، اذیت اور تکلیف نہیں پہنچاتا، عزیزوں سے محبت کرتا ہے، اپنی روزی دیانت سے کماتا ہے، تو ان اخلاق کے ہوتے ہوئے مذہب پر ایمان لانے کا کیا عقلی جواز ہے؟ آخر مذہب بھی تو انسان میں ان ہی حسنات کے پیدا کرنے کا داعی ہے جو اس انسان نے اپنی ذاتی آواز پر، کسی خوشی یا لالچ یا ناراضگی کے خوف سے بے پرواہ ہو کر از خود اختیار کر لیا ہے۔ تو اب اس انسان کے لیے مذہب کے ''گورکھ دھندوں'' میں الجھنے کا عقلی طور پر کیا جواز ہے؟

ان تمام فلسفیانہ اور عقلی سوالات کو اگر اس کے منطقی نتائج کے آئینے میں دیکھا جائے تو بہ طور دین اسلام کا تشخص مخدوش اور امتیاز محو ہو جائے گا، دنیوی ترقی کے لیے دانش سے مملو ''فکری سرمائے'' اور اس کے حصول کے لیے دین کی ''تفہیم نو'' کا بدیہی نتیجہ یہ نکلے گا کہ:

''مذاہب کبھی اپنی اصلی حالت پر برقرار نہیں رہتے، بلکہ ایک معنی میں کسی مذہب کی کوئی اصلی حالت نہیں ہوتی۔ صرف ایسے سرحدی نشان ہوتے ہیں جن کے باہر نکلنے سے کوئی شخص مذہب کے دائرے سے نکل جاتا ہے''۔[1]

معاشی و تکنیکی ترقی کا بدیہی نتیجہ: زندگی سے خدا اور آخرت کا انخلاء:

ترقی [progress] کے وہ آثار، جس کا واحد مقصد انسانی آزادی کا حصول، اس پر سے ہر طرح کی قدغنوں کا دور کرنا اور انسانی جذبات و خواہشات اور ارادے و عزائم کی خوب سے خوب تکمیل [maximum satisfaction] اور اس کے لیے مؤثر راہیں اور نت نئے طریقوں کی راہ سجھانا ہے۔ اس پر عمل پیرا ہونے کے لیے دینی روایت میں تغیر اور روایتی تہذیب میں تبدیلی ناگزیر ہے، وہ کیسے ممکن ہے؟ ڈاکٹر منظور احمد لکھتے ہیں:

''وہ فکری بنیاد، جس پر معاشی ترقی، تصوراتی ارتقا اور تکنیکی ترقی ممکن ہے اور جو ہم کو اسلام سے کاٹ کر خیالات کے میدان میں تنہا نہیں چھوڑ دیتی، یہ ہے کہ قرآن کریم اور سُنّت کی تفہیم کے روایتی اور خوشہ چینی طریقِ کار کو چھوڑ کر اُس پر نئے سرے سے نظر ڈالی جائے۔ اِن دونوں کو عمومی ہدایت کا سرچشمہ نہ سمجھا جائے، بلکہ ہدایت خاصہ کا منبع و ماخذ سمجھ کر اُس سے عموم کو اخذ کیا جائے۔ اور پھر اُس عموم سے آج کل کے حالات کے مطابق احکام اور قوانین بنائے جائیں''۔[2]

عصر جدید میں ترقی سے مراد ''سائنسی ترقی'' ہے۔ یہ بحث اتنی سادہ نہیں ہے کہ اس پر عامیانہ اور سطح بینوں کی سی گفتگو کر کے عالم اسلام کو سائنسی ترقی کے اختیار کرنے کا مشورہ دے دیا جائے اور زوال کا ذمے دار دینی مصادرِ علمی اور مذہب کے روایتی شارحین کو قرار دے دیا جائے۔

جیسا کہ ڈاکٹر منظور احمد لکھتے ہیں:

''وہ آزادی، قومی ریاست، جمہوریت، صنعت و حرفت، سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی، غرض ہر شعبے میں جدید علوم کی ترقی کا سہرا مغرب کے سر ہے جو مسلمانوں پر حکمران رہا

۱۔ منظور احمد، ''پیش لفظ''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۹۔

۲۔ منظور احمد، ''عصر حاضر میں اسلام کی تفہیم''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۶۸۔

ہے۔ اگر اسی مغرب سے دانش حاصل کر کے، مسلمان ممالک اپنی سیاسی اور معاشی آزادی
کی حفاظت کرنے کے اہل نہیں ہوتے تو اس میں بڑی حد تک قصور ان کا اپنا ہے''۔[1]

اس بحث کو مکمل طور پر سمجھنے کے لیے سائنسی ترقی کی اصل حقیقت سے آگہی لازمی ہے۔ ان اسباب کا سنجیدگی کے ساتھ جائزہ لینا ہوگا جن پر عمل پیرا ہو کر یہ ترقی ممکن ہو سکی ہے۔ ورنہ اٹھارویں صدی سے قبل بھی دنیا کی زرخیز تہذیبوں میں محیر العقول تیکنیکی ترقی کے مظاہر کی تاریخی شہادتیں موجود رہی ہیں۔ اُس وقت بھی عجائبات عالم تخلیق کیے جاتے تھے۔ لیکن آج جب اٹھارویں صدی کے بعد کی ترقی کی زرق برق رفتار کا قبل از جدید ترقیوں سے تقابل کیا جاتا ہے تو سابقہ ادوار کی ترقی زوال و ادبار کی تاریخ معلوم ہونے لگتی ہے ـــــــ بنیادی سوال یہ ہے کہ نقطہ نظر کی وہ کون سی تبدیلی ہے جو سترہویں صدی میں ایک خاص مابعد الطبیعیات کے زیر اثر ظہور پذیر ہوئی۔ جس کے باعث اس سرعت اور انفرادیت کے ساتھ تاریخ انسانی میں اپنی نوعیت کی واحد سائنسی ترقی ممکن ہو سکی ہے۔ تحریک تنویر اور تحریک اصلاح کا عمیق نگاہ سے مطالعہ اس تبدیلی کے شواہد فراہم کر دیتا ہے کہ وہ بنیادی تبدیلی فرد، تہذیب اور معاشرت سے خدا اور آخرت کا انخلا اور خدا کی مرکزیت سے انسان کی مرکزیت کی طرف منتقلی تھی۔ بالفاظ دیگر یہ ''الوہیت انسانی'' کے عقیدے اور ایمان کا ظہور تھا، جس کے باعث تحریک تنویر نے یہ دعویٰ کیا کہ اس نے انسان کو ظلمت اور جہالت سے نکال کر بلوغت آشنا کیا اور دنیا کو وہ تہذیب و تمدن اور آسائش و ترقی عطا کی جس نے انسانی تاریخ کے تمام تر ارتقائی مراحل طے کر کے انسانی دنیا کو مغرب کا سیکولر جمہوری نظام اور آزاد منڈی کی معیشت عطا کی ہے۔ فرانسس فوکویاما جدید مغرب بالخصوص امریکا کے سیاسی و معاشی نظام اور اس کی تہذیبی و سماجی اقدار کو عقل انسانی کی آخری، حتمی اور قطعی دریافت خیال کرتا ہے۔[2]

جدید سائنس: کائنات کی دریافت نہیں اس پر تسلط سے عبارت ہے:

قبل از جدید معاشروں میں ٹیکنالوجی سوجھ بوجھ اور know how کے معنی میں استعمال ہوتی تھی۔ اس کے پس پشت کائنات کی مخفی قوتوں کو دریافت کر کے اس کی شان، حسن، رعنائی اور سچائی کو عیاں کرنا تھا اور اس سے مقصود استفادہ تھا۔ جدید مغربی عہد میں ٹیکنالوجی کائناتی قوتوں کی دریافت کی نہیں بلکہ اس پر تسلط کے جذبے اور عمل سے ظہور پذیر ہوئی ہے۔ قبل از جدید معاشروں میں فطرت اور کائنات ایک مقدس شے تھی۔ کارالٰہی [Work of God] تھی۔ جدید معاشروں میں فطرت اور کائنات محض اپنے مقاصد کے لیے استعمال کی جانے والی ایک شے [comodity] ہے جو انسانی ارادے کی غلام ہے، اس کے پس پشت کسی تقدیس کی کارفرمائی کا تصور نہیں۔ یہ ٹیکنالوجی کارتیسی سائنس

۱۔ منظور احمد، پس چہ باید کرد، صفحہ ۲۱۔

2- Francis Fukuyama, "History and September 11" in *Worlds in Collision: Terror and the Future of Global Order,* [eds., Ken Booth and Tim Dunne], New York: Palgrave Macmillan, 2002, pp. 28-29.

کی پیداوار ہے جس نے نیوٹن کے ذریعے ایک تاریخی جست لگا کر کائنات اور انسان کا رُخ ''خدامرکزی'' سے ''بشر مرکزی'' کی طرف موڑ دیا۔

ٹیکنو سائنس: سرمائے کی بڑھوتری کے لیے اداراتی صف بندی میں اختیار کی جانے والی تدبیر:

اس زمانے میں ٹیکنالوجی کی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے کہ جب سائنس کا اطلاق ونفاذ انسان کی عملی زندگی میں اس طرح ہو کہ اس کے نتیجے میں سرمائے کی بڑھوتری [accumulation of Capital] ممکن ہو سکے تو اسے ٹیکنالوجی کہا جاتا ہے۔ سرمایادارانہ نظام کے ذریعے پروان چڑھنے والی اس سائنس + ٹیکنالوجی کے مرکب کو برونوں لاٹور [Bruno Latour] ٹیکنو سائنس [technoscience] سے موسوم کرتا ہے۔[1]

یعنی سائنس اور ٹیکنالوجی اب محض تدبیر کا نام نہیں ہے بلکہ سرمائے کی بڑھوتری کے لیے جدید سائنسی طریقہ کار پر استوار اور سرمایہ دارانہ اداروں کی تحقیقی مد میں مالی معاونت سے بنائی جانے والی تدبیر کا نام ہے۔ اس کا مقصد انسان کی ضرورتوں اور حاجتوں کا پورا کرنا نہیں بلکہ انسان کی خواہشات اور چاہتوں کی خوب سے خوب تکمیل کی تدبیر ہے۔

عہد حاضر میں جدیدیت کا سب سے اہم، قد آور اور مرکزی فلسفی ہیبر ماس [Jürgen Habermas] واضح لفظوں میں اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ زمانہ جدید میں صنعتی عروج کے بعد ٹیکنالوجی کی ہیئت اور حیثیت محض کاروباری اور سرمایہ دارانہ ہو کر رہ گئی ہے اور اب اس کا انسلاک سائنس سے بالکل نئے طریقے پر ہو گیا ہے۔ اس کے خیال میں جدید سوچ کو برقرار رکھنے کے لیے دی جانے والی پرانی تاویلیں اب نافذ العمل نہیں رہیں، اس کے بجائے بہ زور طاقت نافذ کیے ہوئے سائنسی طریقے کا پیمانہ ہی اب واحد معیار قرار پا چکا ہے، جس کے باعث سائنس کے جزو لازم کے طور پر اب ٹیکنالوجی دنیائے جدید کے روئیں روئیں میں سرائیت کر چکی ہے۔ ہیبر ماس معاشی شکل میں ابھرنے اور پروان چڑھنے والی اس سائنس کو "technocratic consciousness" کہتا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

> The leading productive force — controlled scientific technical progress itself — has now become the basis of legitimation.[2]

کوئی بھی سائنسی قانون [Scientific Law] جب اس قابل ہو جاتا ہے کہ اس کو زندگی کے کسی دائرے پر نافذ [apply] کر کے ایسی چیز بنائی جاسکے کہ اس پر جتنا پیسہ خرچ کیا جارہا ہے اس سے زیادہ وصول ہو سکے تب وہ شئے ٹیکنالوجی کی شکل میں ڈھل کر انسانوں تک پہنچتی ہے۔ اگر اس کی لاگت منافع سے

1- Bruno Latour, *Science in Action,* Cambridge: Harvard University Press, 1987.

2- Jürgen Habermas, *Towards a Rational Society,* [trans., Jeremy J. Shapiro], London: Heinemann Educational Books, 1971, p.111.

زیادہ ہو تو خواہ وہ کتنی اہم ہو، نہیں بن سکتی ـــــ اس لیے مطمح نظر اب یہ ہو گیا کہ ترقی [progress] کی بحث سے انسان کی ضرورت اور حاجت کو منہا کر کے اسے انسان کی حرص [accumulation] اور حسد [competition] سے جوڑ دیا جائے ـــــ یعنی مارکیٹ میں کون سا سائنسی قانون [scientific law] کب، کیسے اور کیوں استعمال کرنا ہے اس کی واحد قوت محرکہ منافع اور سرمائے کا زیادہ سے زیادہ حصول ہے۔ اگر وہ ریاست کے خلاف نہیں ہے تو جس Law کو بھی چاہے apply کیا جا سکتا ہے۔ اور جیسی چاہے technological transformation کے ذریعے جتنا منافع چاہے کمایا جا سکتا ہے۔ اسی اصول کے ذریعے امریکا اور یورپ میں سائنسی ترقی ممکن ہوئی ہے ـــــ مثال کے طور امریکہ اور روس دونوں ہی technological Progress کے خواہاں تھے، لیکن گاڑی روس کی نسبت امریکہ میں جلد پہنچ گئی۔ حالاں کہ روس کی آبادی بھی کم تھی اور وہاں گاڑی کی فراہمی بھی ریاست کی ذمے داری تھی۔ جب کہ امریکہ میں گاڑی کی فراہمی لوگوں کا ذاتی مسئلہ تھا لہٰذا اُصولاً وہاں گاڑی کے پھیلاؤ کی رفتار سست ہونی چاہیے تھی، لیکن امریکہ کی مارکیٹ نے اتنی سستی، دلکش اور مختلف ماڈل کی زیادہ سے زیادہ گاڑیاں بنائیں کہ وہ ہر فرد کے پاس پہنچ گئی۔ مشرقی یورپ اور روس کا حال یہ تھا کہ وہاں گاڑی مغربی یورپ کے مقابلے میں انتہائی تیسرے درجے کی تھی۔ وجہ اس کی یہ تھی کہ روس میں گاڑیاں ضرورت پوری کرنے کے لیے بنائی جاتی تھیں اور مغربی یورپ میں خواہشات کی خوب سے خوب تکمیل کے لیے بنائی جاتی تھیں۔ تاریخ نے یہ ثابت کر دیا کہ عیاشی کے لیے اختیار کی جانے والی technological growth نہ صرف سریع بلکہ سہل الحصول بھی ہوتی ہے۔[1]

کسی بھی نظریے کا تسلط اور شرح ترقی: متضاد راہیں:

دوسری اہم بات یہ ہے کہ جب بھی technological growth کے لیے کوئی ماڈل اختیار کیا جائے گا تو وہ یا تو ideological ہوگا یا a-ideological۔ کسی مذہب یا روایت سے وابستہ فرد، معاشرہ یا گروہ a-ideological نہیں ہو سکتا۔ جوں ہی technological Progress پر کوئی نظریہ [ideology] مسلّط [impose] کیا جائے گا شرح ترقی گر جائے گی اور وہ اس ترقی کا مقابلہ نہیں کر سکے گی جو a-ideological ہو۔ چین کی مثال سب کے سامنے ہے آج اس کی ترقی حیران کن اور روز افزوں ہے، لیکن اس کی معیشت کا رخ اشتراکیت کی نہیں سرمایہ داری کی طرف ہے۔ چین کے پورے market structure میں اشتراکیت کہیں نہیں ہے۔

مارکیٹ: سرمائے کا معیاری دائرہ زر سے زر کا حصول: مذہبی اقدار کے منافی رویہ:

اگر مذہب پر یقین رکھنے والا خصوصاً مسلمان معاشرہ مغرب جیسی تیکنیکی ترقی [technological growth] کے حصول کی کوشش کرے گا تو لازماً اسے اپنی اقدار [values] کو قربان کرنا ہوگا۔ اس کی

۱۔ عبد الوہاب سوری، ''مسلم معاشرہ اور مغربی تہذیب کا چیلنج: ٹیکنالوجی کی بحث''، مشمولہ ماہ نامہ البرہان، لاہور، اگست ۲۰۱۱ء، صفحات ۴۳-۴۴۔

وجہ مارکیٹ میں سرمائے کا معیاری دائرہ زر سے زر کا حصول اور محنت اور اشیا کا اخراج ہے۔ مارکیٹ کا فارمولا M=M' ہے۔ سرمایہ دارانہ نظام سے قبل بازار میں لین دین کا اصول C_AMC_B تھا۔ یعنی بیوپاری اشیا سے مال کماتا اور پھر اس سے اپنی ضرورت کی اشیا خریدتا ہے اس کو یوں لکھا جاسکتا ہے:

C_A [Commodity] + M [Money] + C_B [Commodity]

اس کے برعکس مارکیٹ میں لین دین کا اصول ہے:

$$M \begin{matrix} R \\ L \end{matrix} C — M'$$

مارکیٹ میں بیوپاری زر [M] لے کر آتا ہے اور وہ اس سے خام مال [R] اور مزدور [L] خریدتا ہے اور اس مزدوری اور خام مال کے ذریعے ایک شے [C] بنا کر بیچتا ہے تاکہ مزید زر M' کما سکے۔ M اور M' میں جو فرق ہے وہ C_A اور C_B میں نوعی فرق ہے۔ مثلاً C_A کپڑا اور C_B آٹا ہے۔ M اور M' میں کوئی نوعی فرق نہیں دونوں زر ہیں۔ M اور M' میں فرق عددی [quantitative] ہے۔ مارکیٹ کے بیوپاری کو غرض ہے کہ M اور M' کا فرق زیادہ سے زیادہ ہو۔ اس کے کاروبار کے مقصد میں ضرورتوں کا پورا کرنا ضمنی ہے اصل مقصد M' سرمائے کی زیادہ سے زیادہ بڑھوتری ہے۔ M اور M' کا فرق بیوپاری کا منافع ہوتا ہے۔ اگر یہ منافع اصولاً مزید نفع کمانے کے لیے استعمال ہو اور باقی تمام ضرورتیں ضمنی ہوجائیں تو یہ منافع سرمائے [capital] کی شکل اختیار کرلیتا ہے۔ سرمایہ وہ زر ہے جو محض اپنی مقداری بڑھوتری [quantitative accumulation] پیداواری عمل سے گزرتا ہے۔ سرمائے کی یہ بڑھوتری لامحدود ہوتی ہے۔ اس قدر کے نتیجے میں معاشرہ ایک ایسی معیشت کا داعی ہوتا ہے، جس میں شرکت صرف سرمائے کی بڑھوتری کے لیے کی جاتی ہے —— اس قدر کا تعین مارکیٹ کرتی ہے۔[1]

بلند معیار زندگی اور جمع سرمایہ: جدید ترقی کے اُصول و آدرش:

عصر حاضر میں جتنی بھی technological Progress ہو رہی ہیں اس کا واحد مقصد آزادی [freedom] کا حصول ہے۔ سرمایہ دارانہ نظام میں آزادی کا مطلب سرمائے کی آزادی کے سوا کچھ نہیں ہوتا گویا سرمائے کے بغیر آزادی کا ہر تصور بے معنی ہے۔ اس لیے ٹیکنالوجی پر مطلق منحصر معاشرہ [technological driven world] میں قدر مطلق [absolute value] سرمائے کے سوا اور کچھ ہو ہی نہیں سکتی۔ معیار زندگی کی بہتری اور جمع سرمایہ لازم و ملزوم ہیں۔ لہٰذا اسلام اور technological driven life world کو یک جا کرنا اجتماع نقیضین ہے۔ اس لیے کہ اس کے

۱- تفصیل کے لیے دیکھیے: ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری، "لبرل ازم کیا ہے؟" مشمولہ ماہنامہ ساحل، اکتوبر-نومبر، ۲۰۱۲ء، صفحات ۳۴-۳۵۔

نتیجے میں پروان چڑھنے والی اقدار [values] سرمایہ دارانہ ہوتی ہیں۔ سرمائے کی بڑھوتری برائے بڑھوتری [accumulation of the Capital for the sake of accumulation] کو قدر کے طور پر قبول کیے بغیر technological Progress ناممکن ہے۔

ہوس اور لالچ کی عمومیت: جدید معاشیات اور مذہب میں جبر و مقابلے کا ناگزیر سبب:

یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ معاشی ترقی اور تکنیکی ارتقا کے تمام فعلی محرکات ہوس [Lust]، لالچ [greed]، اور خود غرضی [Self-interestedness] سے عبارت ہیں، جو مذاہب خصوصاً اسلام کی بنیادی تعلیمات صبر و شکر، فقر و توکل، غناو عطا اور جود و سخا سے براہِ راست متصادم ہیں۔ اس لیے مذہب اور معاشیات کے درمیان مقابلہ و کش مکش ناگزیر ہے، ماریہ سبرٹ [Jose Maria Sbert] لکھتی ہیں:

> Leniency bordering on approval towards such a sin, which is now prceived as the vertiable phychological engine of material progress.[1]

وہ مزید لکھتی ہیں کہ یہ بدیہی بات ہے کہ:

> Greed and arrogance in individual turn into prosperity and justice for nations and all mankind an invisible hand, a cunning reason that will do him humanity good even its members indulge in evil.[2]

فکری بنیاد: معاشی و تکنیکی ترقی کا حصول اور انبیا کی آمد و بعثت کا مقصد: بنیادی فرق:

اس پورے تناظر پر غور کرنے کے بعد ڈاکٹر صاحب کے ذمے لازم ہے کہ وہ وضاحت فرمائیں کہ وہ اسلام اور قرآن و سنّت کے سیاق میں جس ''فکری بنیاد'' کی بات فرمارہے ہیں، وہ فکری بنیاد دین پر استوار ہے یا چلتی ہوئی دنیا پر؟ اگر فکری بنیاد یں چلتی ہوئی دنیا اور ہر عہد کا زمانہ ہے تو ڈاکٹر صاحب یہ فرمائیں کہ اُنھوں نے یہ اُصول قرآن و سنّت کے کس کُلّیے یا جزیے سے اخذ کیا ہے؟ وہ تاریخ انبیا اور قصص النبیین کی روشنی میں یہ بتائیں کہ حضراتِ انبیا کی آمد کا مقصد اپنی اُمتوں کی ''معاشی ترقی''، ''تصوراتی ارتقا'' اور ''تکنیکی ترقی'' کب رہا ہے؟ کیا انبیا کی بعثت کا مقصد اور جہد کا میدان دنیوی ترقیوں، لذتوں، آسائشوں، تمناؤں، آرزؤں اور خوابوں میں کھو جانے والوں اور ہر لحہ خوب سے خوب تر دنیا کی تکمیل کے لیے سرگرداں رہنے والوں کو ان کے مقصدِ وجود کا احساس دلانے، عہد الست کی یاد دہانی کرانے اور دنیا طلبی کی بجائے آخرت طلبی کی پیاس پیدا کرنے کے سوا اور بھی کچھ رہا ہے؟ انبیائے کرام علیہم السلام کا مقابلہ و معرکہ ہمیشہ بہترین ''معاشی ترقی''، ''تصوراتی ارتقا'' اور ''تکنیکی ترقی'' کے حاملین،

1- José Maria Sbert, "Progress" in *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power,* [ed., Wolfgang Sachs], New York: Schocken Books, 1962, p. 196.

2- Ibid.

عاد و ثمود، قوم سبا اور فرعون و نمرود سے رہا ہے، انبیا ان اقوام جیسی معاشی اور تکنیکی ترقی کا عشر عشیر بھی حاصل نہ کر سکے، اگر کسی قوم کی معاشی برتری اور تکنیکی ترقی ہی مقصد تخلیق اور کامیابی کا اصل اصول ہے تو پھر انبیا کی ان اقوام کی طرف غرض بعثت ہی بے معنی ہے، کیوں کہ مذکورہ بالا تینوں اہداف [معاشی ترقی، تصوراتی ارتقا اور تکنیکی ترقی] وہ اقوام ان انبیا کی آمد سے قبل ہی بہت احسن طریق پر حاصل کر چکی تھیں۔ سیّدنا موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عہد مبارک میں قوم فرعون نے جو معاشی ترقی کی اور اہرام کی سائنس اور ٹیکنالوجی ایجاد کی تھی، بنی اسرائیل کے انبیا و ملوک اس سے بہتر تو کجا اس جیسی ایک بھی عمارت تعمیر کرنے سے قاصر رہے اور اپنے رہنے اور عبادات کے لیے اُنھوں نے ایسی عمارتیں بنائیں جنھیں وقت کی ہوا نے صفحۂ ہستی سے مٹا دیا لیکن ان کا پیغام عسرت، سادگی، فقر، زہد، تنگ دستی کے باوجود صبح قیامت تک زندہ و تابندہ رہے گا اور اس میں آج بھی اتنی طاقت ہے کہ آج اگر تاریخ کے اوراق میں فرعون کا کبھی نام بھی لیا جاتا ہے تو اس کا سبب حضرت موسیٰ علیہ السلام کی ذات گرامی ہے۔ اگر موسیٰ علیہ السلام بھی فرعونی سائنس اور ٹیکنالوجی کی طرح ''اسلامی مابعد الطبیعیات'' کے زیر اثر ہی سہی کوئی ٹیکنالوجی ایجاد کرتے تو آج ان کے تیکنیکی شاہکار بھی روئے زمین پر موجود ہوتے اور بہ طور معجزات عجائبات عالم میں شمار کیے جاتے۔ لیکن انبیا کی تاریخ کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ اُنھوں نے عاد و ثمود کے خاتمے کے بعد ان کی رہائش گاہوں تک میں قیام پسند نہ کیا، اور نہ ان کے طرز تعمیر کو اختیار کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ان معذبین اقوام کے عبرت کدوں سے گزرتے تو صحابہ کرام کو حکم فرماتے کہ ان مقامات سے سرعت اور تیزی کے ساتھ گزر جاؤ۔ اگر انبیا اپنے مدمقابل تہذیبوں کی طرح معاشی و تکنیکی ترقی اختیار کرتے اور اسے معراج ارتقا پر پہنچا دیتے تو فی الاصل لوگ مقابل تہذیب کے علوم عقلیہ ہی سے متاثر اور مرعوب ہوتے جس کے پس پشت دنیا پرستی اور لذت اندوزی کا فلسفہ کارفرما تھا۔ اللہ کے آخری رسول حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب دنیا سے تشریف لے گئے تو آپ کی یادگار کے طور پر دو چیزیں باقی رہیں، ایک خانہ کعبہ جو سیاہ پتھروں کی ایک چار دیواری ہے جس پر غلاف بھی صدیوں بعد چڑھایا گیا اور دوسرا حجرۂ سیّدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا، جسے بعد میں روضۃ النبیؐ اور روضۃ من ریاض الجنۃ ہونے کا شرف حاصل ہوا، اس میں اتنی ہی گنجائش ہے کہ اس میں چار قبریں سما سکتی ہیں۔ ان دونوں عمارتوں میں کسی سے ''معاشی ترقی''، ''تصوراتی ارتقا'' اور ''تکنیکی ترقی'' کا اظہار نہیں ہوتا بلکہ یہ عمارات دنیا کی بے ثباتی اور آخرت کی طرف رجوع کا استعارہ ہیں ـــــ اگر قرآن کریم میں درج انبیائے کرام کی دعاؤں کا مطالعہ کیا جائے تو اس میں کوئی ایک دعا بھی ایسی نہیں ملتی جس میں عرض مدعا ''معاشی ترقی''، ''تصوراتی ارتقا'' اور ''تکنیکی ترقی'' کے لیے کیا گیا ہو، ہر دعا آخرت کی ترجیح، جنت کی طلب اور اخروی کامیابی کی درخواست و عرض گزاری سے مملو ملتی ہے ـــــ اگر اقوام کی بقا اور عروج کا انحصار ڈاکٹر صاحب کے بیان کردہ سنہری اصول ثلاثہ پر ہے تو ڈاکٹر صاحب ہمیں بتائیں کہ ہندوستان، اندلس، ترکی اور ایران میں تو مسلمانوں کی حکومتیں نہایت عالی شان معاشی ترقی اور تیکنیکی ترقی کے ساتھ قائم ہوئیں، لیکن ہندوستان اور اندلس میں مسلمان ہمیشہ اقلیت میں رہے اور اندلس میں تو بالآخر مٹ گئے۔ ان کی سائنس اور ٹیکنالوجی یعنی

ٹیکنیکی ترقی ان کا تحفظ کیوں نہ کرسکی؟ عباسی سلطنت جو معاشی ترقی کے عروج پر فائز تھی تاتاریوں جیسی ان پڑھ اور وحشی قوم سے کیوں شکست کھا گئی؟ ترکی اور ایران طاقت ور مسلم حکومتوں کے باوجود دعوت دین کا دائرہ امریکہ، یورپ اور روس تک وسیع نہ کرسکے، آخر کیوں؟

اگر ڈاکٹر صاحب کے پیمانے پر دیکھا جائے تو بنی اسرائیل کے تمام انبیا اور ان کا تمام کام اس عہد کی مقابل طاقتوں اور تہذیبوں کے مقابلے میں شکست وریخت سے دوچار بلکہ صریح لفظوں میں ناکام رہا اور اصلاً انبیا کی ناکامی میں، نعوذ باللہ، اللہ تعالیٰ کی ناکامی مضمر ہے کیوں کہ خدا تعالیٰ نے جو کام انبیا کے سپرد کیے تھے اُن میں ڈاکٹر صاحب کے بیان فرمودہ اُصولوں ''معاشی ترقی''، ''ٹیکنیکی ترقی'' اور ''تصوراتی ارتقا''، کا کوئی اشارہ نہیں ملتا۔

فی الاصل ڈاکٹر صاحب کا مذکورہ اقتباس pragmatism کا مظہر ہے۔ pragmatic ہونے کا مطلب ہے انسان کو کسی ضابطے، اعلیٰ قدر یا اُصول کا نہیں بلکہ آسائش، آرام، سہولت اور حصولِ لذّت کے نت نئے طریقوں کو وضع کرنے اور اُس کے مطابق اپنی زندگی بسر کرنے اور ترجیحات قائم کرنے کا حق ہے، کیوں کہ انسان افادیت پسند ہے۔

قرآن وسُنّت پر نئے سرے سے نظر ڈالنے کا مطلب یہ ہے کہ اُس کے گرد متواتر ومتوارث، مفہوم ومنطوق کا جو حصار اسلاف نے کھینچا ہے، جس کے سائے میں اسلام کی تعبیر وتشریح تکوینی طور پر محفوظ رہی ہے اُس کو توڑ دیا جائے۔ گویا قرآن وسُنّت کی ''اصلاح'' کرکے غالب تہذیب وفکر کے مطابق ڈھال دیا جائے۔

منظور احمد: مغربی افکار کی خوشہ چینی مسلمانوں کی علمی روایت کی فراخ دلی: ایک صریح مغالطہ:

قابلِ غور بات یہ ہے کہ ایک طرف ڈاکٹر منظور احمد مسلمانوں کو کتاب وسُنّت کی ''خوشہ چینی طریق کار'' کے ترک کا مشورہ دے رہے ہیں، دوسری طرف مغربی افکار واقدار کی خوشہ چینی، جو جدیدیت پسندوں کا وطیرہ ہے، کی تائید وتحسین فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''جہاں تک مغربی افکار سے ''خوشہ چینی'' کا مسئلہ ہے، اِس بارے میں مسلمانوں کی علمی روایت بڑی فراخ دلی کا مظاہرہ کرتی رہی ہے....اِس لیے اگر زمانۂ حال کے مسلم مفکّرین [ڈاکٹر فضل الرحمٰن وغیرہ] اپنے نظریات اور آرا کے ارتقا میں مغربی تہذیب اور مغربی فکر کے مرہونِ منت ہیں تو یہ دلیل کافی نہیں کہ اُن کا محرک مغربی تہذیب کا غلبہ یا مسلمانوں کے مذہب کو تبدیل کرنا ہے''۔[1]

۱۔ منظور احمد، ''چند توجہ طلب مسائل''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۱۳۶۔

ڈاکٹر صاحب قرآن وسنت کی غیر مشروط اور بلا تاویل خوشہ چینی کو امت کے لیے عیب سمجھتے ہیں اور اسے مسلمانوں کے لیے رکاوٹ، تباہی، شکست، زوال اور کم زوری کا سبب گردانتے ہیں۔ لیکن مغرب کی تقلید اور خوشہ چینی ڈاکٹر صاحب کی نظر میں کوئی عیب نہیں بلکہ فی زمانہ مغرب کی تقلید اور خوشہ چینی ہی امت مسلمہ کے عروج اور کامیابی کی کلید ہے۔ ڈاکٹر صاحب کی تحریر سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ مسلمانوں کے ''سابقہ دور عروج'' کو بھی مغرب کی خوشہ چینی ہی کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں: ''جہاں تک مغربی افکار سے ''خوشہ چینی'' کا مسئلہ ہے، اس بارے میں مسلمانوں کی علمی روایت بڑی فراخ دلی کا مظاہرہ کرتی رہی ہے'' ـــــ اوّل تو یہ بیان ہی غلط ہے، اس لیے کہ ڈاکٹر صاحب نے مسلمانوں کی علمی روایت کے نمائندے کے طور پر ڈاکٹر فضل الرحمٰن کے نام اور کام کو پیش کیا ہے، ڈاکٹر فضل الرحمٰن کے ''اجتہادات'' کو مسلمانوں کی علمی روایت کی فراخ دلی سے تعبیر کرنا ایک تاریخی مذاق ہے۔ مسلمانوں کی مجموعی علمی روایت نے مغرب کے تئیں ڈاکٹر فضل الرحمٰن کی خوشہ چینی کو فراخ دلی سے کبھی قبول نہیں کیا بلکہ پوری حمیت اور شدت کے ساتھ ردّ کر دیا ہے ـــــ بالفرض اگر ڈاکٹر صاحب کا یہ مفروضہ درست بھی ہو تو سوال یہ ہے کہ مسلمان اگر اپنی تاریخ وتہذیب سے خوشہ چینی کرے تو وہ نادان اور زمانے کی ضرورتوں سے ناواقف ہے اور اگر مغربی افکار واقدار کی خوشہ چینی کرے تو یہ اس کی عظمت ہے۔ اس اقتباس میں ڈاکٹر صاحب نے نہایت سادگی اور وضاحت سے اپنے منہاج ومقام کا خود ہی تعین فرما دیا ہے کہ وہ خود کس کی ''خوشہ چینی'' کو پسند فرماتے ہیں۔ اگر مغرب اس قدر افضل، اعلیٰ اور اہم ہے کہ کتاب وسنت کے بالمقابل اس کی ''خوشہ چینی'' کرنی چاہیے تو ڈاکٹر صاحب کو علی الاعلان کہہ دینا چاہیے کہ قرآن وسنت اور تاریخ امت اس قابل نہیں کہ مسلمان اکیسوی صدی میں اس سے ''خوشہ چینی'' کا سوچ بھی سکیں۔ اِدھر اُدھر کی منطق اور فلسفیانہ پیرایۂ تحریر میں بات کو الجھانے کے بجائے صاف صاف کہہ دینا چاہیے کہ اگر دنیوی ترقی اور مادی آسائشیں مطلوب ہیں تو ہمیں اپنے علمی سرچشموں [قرآن، سنت اور اجماع] سے اپنی جان چھڑانی ہوگی اس لیے کہ کامیابی، نشاط اور نجات کا پہلا اور آخری سرچشمہ مغرب ہے لہٰذا اسی کی ''خوشہ چینی'' میں کامیابی ہے۔

اوپر کے پیراگراف میں ڈاکٹر صاحب نے جو لکھا ہے کہ ''آج کل کے حالات کے مطابق احکام وقوانین بنائے جائیں''۔ کیا آج کل کے حالات قیامت تک تبدیل نہ ہوں گے؟ ظاہر ہے عملاً ایسا ممکن ہی نہیں۔ خود مغرب میں منشور انسانی حقوق کے نفاذ کے بعد گزشتہ ڈیڑھ سو سال میں احکام قوانین مسلسل تبدیلی اور ارتقا کا شکار رہے ہیں، اسی طرح اگلی صدیوں میں تغیر اور ارتقا کا سفر جاری رہے گا۔ ڈاکٹر صاحب کے مطابق مغربی افکار واقدار کی طرح دین اور شریعت بھی حتمی اور قطعی نہیں ہوتے بلکہ وقت، حالات اور زمانے کے مطابق تبدیل ہوتے رہتے ہیں لہٰذا ہر نئے زمانے اور نئے حالات میں ان ہی کے مطابق شرعی احکام قوانین میں تغیر اور تبدیلی ناگزیر ہے۔ اگر ڈاکٹر صاحب کے اس بیان اور اس کے نتیجے کو مان لیا جائے تو پھر اصلِ اُصول اور منہاج زمانہ اور اس کے حالات قرار پاتے ہیں، زمانہ ہی قانون اور اقدار کا سرچشمہ ہے۔ بدلتا ہوا زمانہ جو کچھ بتاتا جائے قرآن وسنت اس کے مطابق خود کو بدلتے چلے جائیں۔

جدیدیت پسندوں کا طریقہ: مغرب پر ایمان اور اس کی اسلام سازی:

جدیدیت پسندوں کا طریقہ واردات یہی ہے کہ وہ مغرب سے مرعوب ہو کر پہلے اُس کے کسی مفروضے پر ''ایمان'' لے آتے ہیں، پھر اسلامی اُصولوں کی تاویل کر کے اُسے مغرب کے مطابق بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ جدیدیت پسند خود اپنے علم و تحقیق اور وجدان کی آواز پر کوئی قدم نہیں اُٹھاتے اُن کے سارے اقدام خارجی سہارے کے محتاج ہیں اور وہ سہارا مغرب ہے۔ یہ حضرات پہلے نتیجہ اخذ کرتے ہیں اور دلیل بعد میں پیدا کرتے ہیں۔ کہیں سے کوئی حوالہ ڈھونڈتے ہیں جو مُسلّمہ اسلامی فکر سے اُن کے لیے مفید مطلب ہو، اگر حوالہ نہ مل سکے تو کسی بھی حوالے میں تحریف کر کے اپنا مدعا ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ مغربی افکار و اقدار کی خوشہ چینی کرنے والوں نے علوم و افکار کے کون سے دریا بہا دیے؟ جو کچھ جدیدیت پسند اب تک اپنی ''تحقیقات'' کے نام پر پیش کرتے رہے ہیں ان کی حیثیت مغربی مفکرین کے اگلے ہوئے نوالوں کی جگالی اور مغربی افکار کے ناقص چربے سے زیادہ کچھ نہیں! آخر آزادی [Freedom]، مساوات [Equality]، انسانی حقوق [Human Rights]، لبرل ازم [Liberalism]، سوشل ازم [Socialism]، تجربیت [Empiricism]، عقلیت [Rationalism]، سائنس [Science]، ملٹی کلچرل ازم [Multiculturalism]، نیشنل ازم [Nationalism]، اسلامی جمہوریت [Islamic Democracy]، اسلامی معاشیات اور سول سوسائٹی [Civil Society] غرض کون سا ایسا تصوّر رہے جو مغرب سے درآمد نہیں کیا گیا۔

مغرب اور اسلام دو متضاد مقصدیت سے پھوٹنے والی علمیات کے داعی:

اگر یہی معیارِ علم اور زینۂ ترقی ہے اور مغرب اسلام کو جانے اور کلام اللہ کو پڑھے بغیر اس کے حصول میں کامیاب ہو گیا تو اب دنیا کو اسلام اور قرآن کی ضرورت ہی کیا ہے؟ اسلامی علمیات کو مغربی تناظر میں سمجھنے اور پہچاننے کے طریقِ تحقیق کا مطلب یہ ہے کہ اسلام بہ ذات خود کوئی نظام نہیں محض ایک رویّہ ہے جس کا اظہار دوسرے نظام حیات میں بہ طور ایک شاخسانہ ممکن ہے۔ مغرب کی خوشہ چینی سے مسلمانوں میں عقائد و اعمال اور تہذیب و تمدّن دونوں سطحوں پر فساد ناگزیر ہے۔ کیوں کہ ہر منہاجِ علم کے اپنے اُصول و مبادی ہوتے ہیں جس میں موجود عقلیت اُس کی مابعد الطبیعیات سے پھوٹتی ہے اور اُس میں موجود تصوّرِ خیر و شر کے تحت کام کرتی ہے لہٰذا کوئی عقلیت اپنے ہی مابعد الطبیعی تناظر میں درست معلوم ہوتی ہے اور دوسرے میں لغو اور مہمل۔ جدیدیت اور اسلام دو الگ الگ مقصدیت سے پھوٹنے والے سوتے ہیں جو ایک دوسرے سے اصلاً متصادم اور متغائر ہیں، اِس تصادم اور غیریت کی کم از کم معنویت یہ ہے کہ ایک کے بنیادی تصوّرات اور تشکیل و تدریج میں دوسرے کا عمل دخل ناممکن ہے۔

مسلم تہذیب کا اختصاص: علوم کی اساس توحید ہے:

مسلم تہذیب کا آغاز اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ [پڑھ اپنے رب کے نام سے جس نے پیدا کیا] سے ہوا ہے، مسلمانوں نے علوم کو رب کے نام سے پڑھا ہے سو اِس تہذیب میں علوم کی مقصدیت تقدیس و بندگی رب ہے۔

جدیدیت: وحی کی اساس پر پروان چڑھنے والی تہذیبیں قرن مظلمہ کی یادگار:

جدیدیت ''عقل'' کی خدائی اور مذہب سے بغاوت کا نام ہے۔ اِسی لیے مغرب میں سترہویں صدی یعنی نشاۃ ثانیہ [Renaissance] اور روشن خیالی [Enlightenment] سے پہلے کے دور کو قرنِ مظلمہ [Dark Age] کہا جاتا ہے کیوں کہ اب تک علمیت [Epistemology] مذہب، یعنی عیسائیت، سے آ رہی تھی، جس کا دعویٰ تھا کہ انسان سچائی تخلیق نہیں کر سکتا صرف وحی کے ذریعے دریافت کر سکتا ہے، انکارِ وحی کی صورت میں سچائی تک رسائی ممکن نہیں۔ جدیدیت نے یہ دعویٰ کیا کہ سابقہ تمام وہ ادوار جس میں علمیت روایت [Traditation]، تاریخ [History]، اساطیر [Mythology]، یا وحی [Revelation] سے آ رہی تھی وہ سب دور اندھیرے کی تخلیق تھے۔ تنویر [Enlightenment] وہ دور ہے جس میں انسان ماضی کے اندھیرے سے روشنی کے دور میں داخل ہوا۔ سترہویں صدی سے پہلے تاریخ میں کوئی تہذیب ایسی نہیں گزری جو ناقص ترین صورت ہی میں سہی عبدیت کا تصور اور مافوق الفطرت ہستی پر یقین نہ رکھتی ہو۔ جو آخرت، حیات بعد الموت، خارجی ذرائع علم، ملائکہ یا روحانیت کا صراحتاً اور سراسر انکار کرتی ہو، صرف اور صرف خواہشِ نفس کی پرستش، شکم اور شہوت کی پوجا اور سرمایہ کمانے کو انسان کا واحد اور آخری مقصد سمجھتی ہو، عبدیت کو رد کر کے الوہیت انسان کی قائل ہو۔

جدیدیت: ماضی کے انکار اور مستقبل سے انسلاک کی داعی: ایک مستقل مابعد الطبیعیات:

سترہویں صدی میں ایک نئے انسان، تاریخ اور تہذیب نے جنم لیا، جو ایک الگ طرزِ زندگی اور علیحدہ فلسفہ حیات کا نام ہے، اس کا بنیادی وصف ماضی کا انکار اور مستقبل سے رابطہ ہے۔ جدیدیت تاریخ کا انکار کر کے ایک مستقل تاریخ کی تخلیق کی داعی ہے، جو ایک نئی مابعد الطبیعیات کے ساتھ ظہور کرتی ہے۔ ہیبر ماس [Jürgen Habermas, b.1929] کے الفاظ میں:

It has to create its own normativity out of itself.[1]

جدیدیت کی فکری اساس: انسان خود خدا ہے:

جدیدیت نے انسان، حیات اور کائنات کا پورا تصور ''خدا مرکزی'' سے موڑ کر ''انسان مرکزی'' کی طرف پھیر کر خود انسان کو خدائی کے منصب پر لا بٹھایا، سارتر نے اس بات کو بہت ہی جرأت

1- Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press ,1987, p.7.

کے ساتھ بیان کیا ہے کہ اب اس بات کی ضرورت ہے کہ انسان کو آزاد کرایا جائے، اسے قادر مطلق سمجھا جائے، ہم نے خدا کے وجود سے انکار کر دیا ہے تاکہ انسان خود انسان کے لیے وجود مطلق بن جائے۔[1]

سچائی تک رسائی کا حتمی و آخری ذریعہ خود انسان کے پاس ایسے ذرائع [facilities] کی صورت میں موجود ہے، جن کے ذریعے سچائی کو جانا جاسکتا ہے جیسے عقل، حواس، تجربات اور مشاہدات وغیرہ۔ انسان کو کسی خارجی ذریعہ علم [revealed text] کی احتیاج نہیں:

> One of the most prominent and lasting achievements of modernism in all its manifestations is the devaluation of the premise that we occupy an 'objective' reality, accessible to but independent of human perception.[2]

آزادی اور عقل: جدیدیت پر ایمان کے دو لازم ارکان:

خود ڈاکٹر منظور احمد صاحب کو اِس بات کا اقرار ہے کہ جدیدیت جس کو اس سے قبل ''روشن خیالی'' کہتے تھے، ایک ایسا طرزِ فکر ہے جس کی بنیاد عقل پر ہے اور وہ آزادی، مساوات اور حقوقِ انسانی جیسے تصوّرات پر معاشرے کی نقش بندی کرتا ہے[3] یعنی جدیدیت میں دو قدروں پر ایمان لانا ضروری ہے: آزادی اور عقل ــــ آزادی [Freedom]، یعنی انسان قائم بالذات [Self Determined] اور فاعل خود مختار [Autonomous] ہے اور اپنے خیر و شر کے پیمانے خود متعین کر سکتا ہے:

> To be autonomous is to be free in the sense of 'self- governing' and 'independent'.[4]

بالفاظ دیگر آزادی انسان کی عبدیت کا رد اور اس کی الوہیت کا اقرار ہے، اور یہ مرتبہ، الوہیت اسے محض اس لیے حاصل ہے کہ اس کے پاس عقل ہے، آزادی [Freedom] کا حصول عقل کے آزادانہ استعمال پر منحصر ہے، اور عقل کا کام ہی یہ ہے کہ وہ آدمی کو آزادی کی ہر راہ سجھائے، ڈاکٹر منظور احمد لکھتے ہیں:

> ''عقل کا کام یہ ہے کہ وہ انسان کے ذاتی مفادات کا تخمینہ لگائے اور انسانی خواہشات اور ضروریات کو ممکنہ حد تک زیادہ سے زیادہ لوگوں کے لیے طویل سے طویل عرصے کے لیے پورا کرے، اطلاقی علوم اور ٹیکنالوجی وہ ذرائع ہیں، جن سے یہ مقاصد حاصل ہوتے ہیں''۔[5]

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

علی عباس جلال پوری، روایات فلسفہ، لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۰ء۔

2- Thomas Vargish, "Modernism" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy,* [ed., Edward Craig], London and New York: Routledge, 1998, p. 5572.

۳۔ منظور احمد، ''چند تعلیمی مسائل''، مشمولہ اسلام - چند فکری مسائل، صفحہ ۱۶۹۔

4- Routledge [Firm], *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy,* Oxford: Taylor & Francis Routledge, 2000, p.295.

۵۔ منظور احمد، ''چند تعلیمی مسائل''، مشمولہ اسلام - چند فکری مسائل، صفحات ۱۷۲-۱۷۱۔

خدا کی موت: آزادی پر ایمان اور عقل کے آزادانہ استعمال کا منطقی نتیجہ:

اس فکر نے ابتداً ما بعد الطبیعی حقائق کو عقل کے ذریعے جاننے کا اعلان کیا، رفتہ رفتہ ما بعد الطبیعی سوالات کا انکار اور بالآخر خدا کے وجود سے منحرف ہو کر الوہیت انسانی [Humanism] کا مذہب ایجاد کیا۔ اِس لیے جدیدیت اپنے جوہر میں مذہب مخالف [anti-religion] ہے۔ جدیدیت کی قبولیت ونفوذ کی بات اسلام کے تصوّرِ بندگی سے دست بردار ہوئے بغیر ممکن نہیں۔ جدیدیت محض ایک منفی تحریک نہیں ہے، بلکہ ایک مستقل عقیدے کی داعی ہے، جس کا اظہار نطشے [Nietzsche1844-1900] نے ''خدا کی موت'' کا اعلان کر کے کیا تھا۔ رابرٹ پیپن لکھتا ہے:

> The great nineteenth and early twentiet century experience of the "Death of Good" ... led either to a some of absence ..... or a new indivdual of man and human power.[1]

جدیدیت کا نفاذ اور مذہب کی شکست: لازم و ملزوم:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب اِس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ مغرب میں مذہب کو شکست جدیدیت نے دی ہے۔ مگر اس کے باوجود ان کی خواہش ہے کہ ترقی [Progress] کی دوڑ میں شامل ہونے لیے جدیدیت کی روایت مسلمانوں میں پروان چڑھنی چاہیے۔ لکھتے ہیں:

> ''اِس میں شک نہیں کہ جدیدیت کی اِس فلسفیانہ اور علمی روایت نے غیر ضروری طور پر فلسفے کے زیرِ اثر، عیسائیت کی بنیاد منطقی استدلال پر رکھی تھی۔ وہ استدلال پائے چوبیں ثابت ہوا اور جدیدیت کے علم کی حِدت سے راکھ ہو کر گر پڑا اور اپنے ساتھ بڑی حد تک عقیدے کو بھی جلا ڈالا۔ مسلمانوں میں ابھی تک جدیدیت کی روایت نے سرایت نہیں کیا ہے، اِس لیے اِس استدلال کا پائے چوبیں کسی قدر خستگی کے ساتھ ابھی تک قائم ہے لیکن وہ جدید علم سے بے بہرہ رہ کر ترقی کی دوڑ میں بہت پیچھے رہ گئے ہیں''۔[2]

ڈاکٹر صاحب کے مطابق عالمِ اسلام ترقی صرف اس لیے نہیں کر سکا کیوں کہ وہ ابھی تک قرآن و سنّت کے سرچشموں سے عقائد اور احکام اخذ کرنے میں الجھا ہوا ہے ـــــ اس دعوے کے پیشِ نظر مقدمہ یہ طے پایا کہ دین و مذہب اور عقائد و اعمال اور اخلاقیات کا حاصل ''ترقی'' [Progress] ہے۔ اگر یہ

1- Robert B. Pippen, *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfaction of European High Culture,* Chicago: Chicago University Press Chicago, 1999, p.2.

۲- منظور احمد، ''چند تعلیمی مسائل''، مشمولہ اسلام- چند فکری مسائل، صفحات ۱۷۹-۱۸۰۔

تمام چیزیں ترقی کی راہ میں رکاوٹ ہوں تو ان سب کو ترک یا ساقط کیا جا سکتا ہے۔ چوں کہ ڈاکٹر منظور احمد نے یہ اُصول وضع فرمایا ہے کہ: ''[قرآن وسنّت] کو عمومی ہدایت کا سرچشمہ نہ سمجھا جائے بلکہ ہدایت کا خاص منبع سمجھ کر عموم کو اخذ کیا جائے''۔ ڈاکٹر صاحب کے مطابق چوں کہ مسلمانوں نے ایسا نہیں کیا اس لیے وہ جدید علم سے بے بہرہ ہو کر ترقی کی دوڑ میں پیچھے رہ گئے ہیں۔

قرآن وسنّت اور دنیوی ترقی: بعد المشرقین:

اس اُصول کے تحت جب قرآن وسنّت کو ہدایت کا خاص منبع جان کر عموم اخذ کرنے کے لیے تحقیق اور جستجو کی جاتی ہے تو پورے قرآن مجید، ذخیرۂ احادیث، اسوۂ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور زندگائی صحابہ واہل بیت میں سے کسی ایک کا مقصود بھی ڈاکٹر منظور احمد کی مزعومہ ''ترقی'' قرار نہیں پاتا۔ ڈاکٹر صاحب قرآن وسنّت کے سرچشموں سے ہماری رہنمائی فرمائیں کہ روئے زمین پر حضرات انبیا علیہم السلام کی آمد کا مقصد ''ترقی'' کب رہا ہے؟ قرآن مجید تو مقصدِ حیات کو صرف عبادت رب کے ساتھ مشروط کرتا ہے: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ [۵۱:۵۶] ''میں نے جنوں اور انسانوں کو اس کے سوا کسی کام کے لیے پیدا نہیں کیا کہ وہ میری بندگی کریں''۔

جدید طرزِ زندگی: اثرات ومضمرات:

کیا بندگی کے مفہوم میں یہ بات داخل نہیں ہے کہ وہ کسی ایسے نظام حیات اور طرزِ زندگی کے اختیار کرنے سے بھی ابا کرتی ہے جس سے بندگیٔ رب میں خلل پڑے؟ اوقات عبادت انسان کے لیے کم سے کم تر ہوتے چلے جائیں، حتیٰ کہ ترقی کی دوڑ میں شامل ہونے کے بعد کسی شخص کے لیے اپنی ازواج و اولاد کو بھی مناسب وقت اور نگہداشت کے لمحات میسّر نہ آسکیں، وہ اپنے سارے اوقات ولمحات مارکیٹ کی نظر کر کے ترقی اور تعیشات حاصل کرنے میں لگا رہے۔ ''ترقی'' اور معیارِ زندگی کو بلند کرنے کی خاطر ایک براعظم سے دوسرے براعظم میں نقل مکانی نے معاش کے لیے نئے اور وسیع ذرائع تو بلاشبہہ مہیا کر دیے ہیں، لیکن کس قیمت پر؟ سیّدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ چھ ماہ سے زیادہ کسی مجاہد کو اللہ تعالیٰ کے راستے میں جہاد کے لیے اپنی خدمات پیش کرنے کی اجازت نہیں دیتے تھے، تاکہ وہ واپس لوٹ کر اپنی ازواج کے حقوق اور عیال کی ذمّے داریاں پوری کر سکے۔ جب مرد اور عورت گھر اور خاندان کو چھوڑ کر معیارِ زندگی بلند کرنے کی خاطر چلے جاتے ہیں تو معاشرت کا کیا حشر ہوتا ہے ڈاکٹر صاحب نے اس پر غور فرمایا ہے؟ وہ مسلمان جنھیں ''ترقی'' کے وسیع ذرائع میسر ہیں، وہ موجود ذرائع پر قانع کیوں نہیں رہتے؟ اس ترقی کی کیا قیمت ان کا خاندان، روایات، اقدار اور دین ادا کر رہا ہے؟ جو لوگ معاشی طور پر آسودہ حال ہیں ان کی اکثریت دین پر عامل کیوں نہیں ہے؟ ان کے اوقات ولمحات میں خدا، رسول، آخرت، قبر اور قیامت وغیرہ پر غور وفکر کی ضرورت کیوں نہیں رہتی؟ ظاہر ہے ان کا تمام وقت مارکیٹ کی نذر ہو گیا ہے۔ یہ تبدیلی مثبت ہے یا منفی کیا ڈاکٹر صاحب نے سوچا ہے؟ ایسا کام، کاروبار، مصروفیات اور تعیش کی

خاطر ایسے طرز زندگی کی جستجو جو ایک مسلمان کو اس کے بنائے حیات سے غافل کردے ایسا نفس اور طرز زندگی دین کو مطلوب ہے؟ یا اس نفس کی تطہیر و تزکیہ اور اس نظام کا انہدام دین کو مطلوب ہے؟ اگر کسی فرد یا گروہ کی عظمت، عروج اور کامیابی کا پیمانہ صرف مادی ترقی تعیشات اور نعائم و لذائذ دنیا کی کثرت اور فراوانی پر منحصر ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیٹ پر پتھر نہ باندھتے، ازواجِ مطہرات رضی اللہ عنہن کو بھوکا نہ رہنا پڑتا، غزوۂ تبوک کے موقع پر بہت سے صحابہؓ ساز و سامان نہ ہونے کے باعث واپس نہ کیے جاتے، سیّدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے عہد مبارک میں قحط نہ پڑتا۔

قرآن: انبیا کی زندگی فقر و تنگی کا استعارہ:

قرآن و سنّت کے ذخیرے کی مجموعی روح کو سامنے رکھ کر یہ بات ذمّے داری سے عرض کی جارہی ہے کہ بے سروسامانی اور فقر و تنگی ازل سے انبیاء کرام علیہم السلام کا بالعموم اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بالخصوص خاصہ رہی ہے۔[1] حضرت نوح علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ان کی قوم نے کہا: اَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْاَرْذَلُوْنَ [۲۶:۱۱۱] ''کیا ہم تم پر ایمان لائیں حالاں کہ ذلیل لوگ تمھاری پیروی کرتے ہیں''۔ حضرت نوح علیہ السلام نے بارگاہِ الٰہی میں عجز کے ساتھ اپنے ضعف کی شکایت کی: اَنِّىْ مَغْلُوْبٌ فَانْتَصِرْ [۵۴:۱۰] ''میں شکست کھا رہا ہوں میری مدد کر''۔ حضرت لوط علیہ السلام نے اپنی قوم سے کہا: لَوْ اَنَّ لِىْ بِكُمْ قُوَّةً اَوْ اٰوِىْٓ اِلٰى رُكْنٍ شَدِيْدٍ [۱۱:۸۰] ''کاش تمھارے مقابلے کی مجھے طاقت ہوتی یا کسی مضبوط چیز کا سہارا لیتا''۔ فرعون نے موسیٰ علیہ السلام کا مذاق و استہزا ان کی فقر و تنگی اور اپنی مال داری کی بنیاد پر اُڑایا تھا: وَنَادٰى فِرْعَوْنُ فِىْ قَوْمِهٖ قَالَ يٰقَوْمِ اَلَيْسَ لِىْ مُلْكُ مِصْرَ وَهٰذِهِ الْاَنْهٰرُ

۱- اس مقدمے سے ہرگز یہ باور کرانا مقصود نہیں کہ اسلام فقر اور افلاس کا داعی اور منادی ہے۔ مقصود صرف یہ بتانا ہے کہ اسلام حصول دولت کو نظام زندگی میں بنیادی قدر کے طور پر اختیار کرنے کا حامی نہیں ہے۔ اسلام کا تصور فقر مغربی تصور غربت سے یک سر مختلف ہے۔ اسلامی تعلیمات میں اگر کسی شخص کے پاس دولت و ثروت نہیں ہے تو یہ فقر اس کے لیے موجب ہلاکت اور باعث ندامت نہیں ہے، کئی احادیث و آثار میں فقر کے فضائل اور اس کے باعث حاصل ہونے والے درجات بیان کیے گئے ہیں۔ فقیر کی یہ فضیلت و عظمت اس لیے بیان کی گئی ہے کہ وہ اپنے مسائل کے حل کے لیے اسباب کے بجائے مسبب الاسباب کی طرف رجوع کرتا ہے۔ شیخ عبدالقادر جیلانی قدس سرہ فقر کی حقیقت یوں بیان فرماتے ہیں:

وحقيقة الفقر أن لا تفتقر على من هو مثلك.

''فقر کی حقیقت یہ ہے کہ اپنی ہی جیسی ہستی [یعنی کسی دوسرے انسان] کا محتاج نہ رہ''۔

عبدالقادر الجیلانیؒ، فتوح الغیب، مصر: مطبعۃ مصطفے البابی الحلبی واولادہ ۱۳۹۲ھ، المقالة الخامسة والسبعون في تصوف وعلى أي شئ مبناه، صفحہ ۱۶۶۔

یہی سبب ہے کہ فقیر مال کے آنے پر شکر کرتا ہے، لیکن مال نہ ملنے پر شکوہ کناں نہیں ہوتا۔ دولت کے حصول کے بعد بھی ایک مسلمان کو نفس مطمئنہ حاصل رہتا ہے۔ لیکن چوں کہ ہر شخص کی ایمانی سطح یکساں نہیں ہوتی اسی لیے بعض احادیث و آثار میں فقر سے پناہ مانگنے کی بھی تلقین وارد ہوئی ہے۔ اور پناہ مانگنے کے باوجود اگر کسی کو فقر عطا ہوتا ہے تو پھر اس پر راضی بہ رضا رہنا ایک مستقل درجہ فضیلت ہے۔

تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِیْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ. اَمْ اَنَا خَیْرٌ مِّنْ ھٰذَا الَّذِیْ ھُوَ مَھِیْنٌ وَّلَا یَکَادُ یُبِیْنُ. فَلَوْلَآ اُلْقِیَ عَلَیْهِ اَسْوِرَةٌ مِّنْ ذَھَبٍ اَوْ جَآءَ مَعَهُ الْمَلٰٓئِکَةُ مُقْتَرِنِیْنَ [۴۳:۵۱-۵۳]''اور فرعون نے اپنی قوم میں اعلان کیا اور کہا کہ اے قوم! کیا میرے پاس مصر کی سلطنت نہیں؟ اور یہ نہریں میرے قدموں کے نیچے نہیں بہہ رہی ہیں؟ کیا تم غور نہیں کرتے؟ کیا میں اس سے بہتر نہیں ہوں جو ذلیل ہے اور بولنے پر بھی قادر نہیں، اور اگر وہ سچا ہے تو اس کے پاس سونے کے کنگن کیوں نہیں آئے یا اس کے ساتھ فرشتے کیوں نہیں آئے''۔۔۔۔۔ کیا آج کے دنیادار لوگ علما اور اہل دین کے لیے اسی طرح کے ''فرعونی الفاظ'' استعمال نہیں کرتے؟ اسی طرز کے اعتراضات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر کیے گئے جن میں مال کی تنگی اور اسباب کی قلت کا تمسخر اڑایا گیا تھا، قرآن نے آپؐ کے سینۂ مبارک کی تنگی کی وجہ مشرکین کے ان ہی اعتراضات کو قرار دیا ہے: وَ ضَآئِقٌۢ بِهٖ صَدْرُکَ اَنْ یَّقُوْلُوْا لَوْ لَآ اُنْزِلَ عَلَیْهِ کَنْزٌ اَوْ جَآءَ مَعَهٗ مَلَکٌ اِنَّمَآ اَنْتَ نَذِیْرٌ وَ اللّٰهُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ وَّکِیْلٌ [۱۲:۱۱]''اور اس سے آپ کا دل تنگ ہے صرف ان کی اس بات پر کہ اس پر کوئی خزانہ کیوں نہیں اترا؟ یا اس کے ساتھ کوئی فرشتہ ہی آتا، سن لیجیے! آپ تو صرف ڈرانے والے ہیں اور ہر چیز کا ذمے دار اللہ تعالیٰ ہے''۔

انبیا کی مد مقابل تہذیبیں: ترقی اور آسائش سے مملو:

انبیا کی مدّ مقابل ہر تہذیب کو اپنی سائنس اور ٹیکنالوجی، معیاراتِ زندگی اور طرزِ حیات کے مثالی اور خوش حال ہونے پر فخر ہوتا ہے، وہ جب انبیا کی زندگیوں میں فقر دیکھتے ہیں تو لرزہ براندام ہو جاتے ہیں، وہ دنیا پرستی سے ماورا نہیں ہونا چاہتے ۔۔۔۔۔ یہی حال جدیدیت پسندوں کا ہے، اس لیے وہ مختلف تاویلوں اور تحریفوں سے تسخیر کائنات اور تمتع فی الارض کو انسان کا مقصد تخلیق قرار دیتے ہیں۔ اگر قرآن مجید کے ترجمے پر ہی نظر ڈال لی جائے تو واضح ہو جائے گا کہ انسان کو مال میں اضافہ، ترقی پر ترقی اور لذات دنیا میں انہماک کے لیے نہیں، بندگی رب کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ ورنہ ڈاکٹر منظور احمد کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس جانب رہ نمائی فرمائیں کہ حضرات انبیا نے اپنی امتوں کو تسخیر کائنات کی دعوت کب دی ہے؟ انبیا کی یہ دعوت کون سے ''صحیفۂ آسمانی'' میں مرقوم ہے کہ خداوند تعالیٰ نے مجھے تمھاری ''معاشی ترقی''، ''تصوراتی ارتقا'' اور ''تکنیکی ترقی'' کے لیے مبعوث کیا ہے؟

قرآن: دنیوی ترقی بہ طور قدر مقاصد خلافت میں شامل نہیں:

قرآنی اصولوں پر ریاست کا قیام اسلام کے اہم ترین مقاصد میں سے ایک ہے۔ اللہ تعالیٰ نے جو امانت الٰہی انسان کو سونپی ہے اس کا مقصد خلافت ارضی ہے، جسے اللہ تعالیٰ نے ایمان اور اعمال صالحہ کے ساتھ مشروط فرما دیا ہے: وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مِنْکُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّھُمْ فِی الْاَرْضِ کَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَیُمَکِّنَنَّ لَھُمْ دِیْنَھُمُ الَّذِی ارْتَضٰی لَھُمْ وَلَیُبَدِّلَنَّھُمْ مِّنْۢ بَعْدِ خَوْفِھِمْ اَمْنًا یَعْبُدُوْنَنِیْ لَا یُشْرِکُوْنَ بِیْ شَیْئًا وَمَنْ کَفَرَ بَعْدَ

ذٰلِکَ فَاُولٰٓئِکَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ [۲۴:۵۵] اور جب اللہ تعالیٰ تمکین اور غلبہ عطا فرمادیں تو پھر قرآن کے مطابق مقاصد خلافت چار اُمور کے حصول میں دائر ہوں گے: [۱] اقامت الصلوٰۃ، [۲] ایتائے زکوٰۃ، [۳] امر بالمعروف اور [۴] نہی عن المنکر: اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰهُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَ اٰتَوُا الزَّکٰوۃَ وَ اَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ وَ لِلّٰهِ عَاقِبَةُ الْاُمُوْرِ [۲۲:۴۱] ـــــ اب امّت مُسلمہ میں ''ترقی'' کا دارومدار اس آدرش کے حصول کی جدو جہد پر ہوگا اور زوال امت کا کلیدی سبب اس مقصد سے غفلت یا انحراف کو قرار دیا جائے گا۔

اسلام اور مغرب: دو الگ الگ تصورات خیر کے داعی:

ہر تہذیب کا ایک ''الخیر'' [the good] ہوتا ہے۔ تمام خیر اسی سرچشمے سے پھوٹتے ہیں۔ مغرب کا ''الخیر'' آزادی [freedom] ہے۔ مذہب میں ''الخیر'' بندگی اور عبدیت ہے جس کے ذریعے معرفت رب کا حصول ممکن ہوتا ہے۔ کامیاب وہ ہے جو تقوے میں سبقت لے جائے اور ناکام وہ ہے جو دنیا کے نعائم ولذائذ، شان وشوکت، ترقی و برتری اور جاہ وحشم کے باوجود معرفت الٰہی سے بے بہرہ اور آخرت کی تیاری میں پیچھے رہ جائے۔

دنیا کی محبت اور دینی مآخذ اور دینی نمائندوں کی تحقیر: ترقی کا لازمہ:

ڈاکٹر صاحب خود بیان فرمارہے ہیں کہ جدیدیت نے عیسائیت کو فنا کر دیا۔ اگر چہ اس کا جو سبب بیان کیا گیا ہے وہ یک رُخا ہے۔ تو پھر وہ ترقی کے حصول کے لیے جدیدیت کی روایت کو مسلمانوں میں پروان چڑھانے کے لیے کیوں کوشاں ہیں؟ جس کے نتیجے میں دین ومذہب کی بساط ہی اُلٹ جائے گی۔ جدیدیت نے ترقی کے نام پر لذّات وخواہشات کے حصول کا ایسا پُرکشش نظام کھڑا کر دیا ہے جس سے ہم آہنگ ہونے کے لیے احکامِ حق سے بے وفائی ناگزیر ہے۔ یہاں ذہن کی تمام صلاحیتوں اور عمل کی ساری قوّتوں کا ہدف بس ایک ہے: دنیا ـــــ جو چیز اِس مقصد کے حصول میں مدومعاون ہو وہ لائق قبول ہے ورنہ: اُٹھا کر پھینک دو باہر گلی میں، مذہب بھی لائقِ قبول ہے مگر اُسی وقت تک جب تک وہ اپنے جامے سے پاؤں باہر نہ نکالے اور اپنی تمام تر سرگرمیوں کا دائرہ محض مذہبی رسومات تک محدود رکھے اور وہ بھی رضا کارانہ طور پر ـــــ چوں کہ سُنّت سے مسلمانوں کا ظاہر وباطن متعیّن ہوتا ہے، فقہ کی قانونیت اور تصوّف کی تزکیۂ نفس کے لیے محنت، دنیا سے تمتّع کی حدود کو متعیّن کرنے والی اقدار ہونے کے باعث ''آزادی'' اور ''عقل پرستی'' کی راہ میں سنگِ گراں ہیں اِس لیے سب سے پہلی ضرب سُنّت پر لگائی گئی کہ یہ عجمی سازش ہے، فقہ کو ''جمود'' کا نام اور تصوف پر ''رُہبانیت'' کا الزام لگا دیا گیا، اور چوں کہ دینی اقدار و روایات کی حفاظت اور انحراف کے اِس سارے عمل کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ علما ہیں اِس لیے جدیدیت پسندوں کی نظر میں سب سے زیادہ موجبِ ملامت اور نشانۂ تحقیر یہی ہیں۔

ترقی یافتہ اقوام: ترقی کے لیے مذہب، تہذیب اور اخلاق سے مکمل دست برداری:

یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ دنیا طلبی کے افق سے طلوع ہونے والی ترقی اور مسلمانی یک جا نہیں ہوسکتی۔ منظور احمد مغرب کی ترقی یافتہ اور مشرق کی ترقی پذیر اقوام کے آثار و نشانات یہاں ڈھونڈ رہے ہیں، روئے زمین پر ہماری مطلوبہ ترقی کی حامل کوئی ایک قوم بھی ایسی موجود نہیں جو ترقی کے منتہائے مقصود تک اپنے دین، دینی طرزِ احساس سے پیدا ہونے والی تہذیب اور اُس کی بنیاد پر پروان چڑھنے والے معاشرے اور سماج سے مکمل دست بردار ہوئے بغیر نہ پہنچی ہو۔ ایس پرویز منظور لکھتے ہیں:

> A Fetish on Trial Like all Promethean myths, the myth of progress has its sequel in human suffering. Dethroning providence and faith by progress and profanity, man on his own has known neither joy nor freedom. The enlightenment's offspring, 'a rational humanity liberated from the superstition of religion', has given us the nightmare, of apartheid, the gas chambers, and the Bomb. Science, the greatest creation of the rational mind, has turned out to be a spectre of doom, posing the greatest threat to our natural environment and our human existence. If there's been any progress since Western man rebelled against God and deified himself in 'the age of enlightenment', it has been in the spheres of human suffering, greed and oppression.[1]

لادینی: ہر تہذیب میں ترقی کی قدر مشترک:

ترقی یافتہ اقوام نے ترقی کی ہر راہ متعین کردی ہے۔ اب حصول ترقی کی کسی ایسی ڈگر کی دریافت محال ہے جس میں بہ یک آن ترقی کا حصول بھی ممکن ہو اور اسلام کے تصوّر کائنات و مابعد الطبیعیات سے زندہ محسوس حالت میں رشتہ بھی اُستوار رہے۔ اِن تمام اقوام میں، خواہ ترقّی یافتہ ہوں یا ترقی پذیر، ایک قدر مشترک ہے: لادینی ـــــ سو اِس ترقی کے لیے ترقی کے بُت پر مذہب و تہذیب کو بلی دینا ہوگا۔ مغرب یہ طے کرچکا ہے کہ جب تک مسلمان مغربی تہذیب کی بنیادوں کو اختیار نہیں کریں گے اُس وقت تک سائنسی ترقّی اور معاشی خوش حالی کا امکان محال ہے، مغربی مفکرین نے اس کا اظہار بغیر کسی لاگ لپیٹ کے کردیا ہے:

> Only when Muslims explicitly accept the western model will they be in a position to technicalize and then to develop.[2]

1- *Afkar Inquiry*, Vol. 5, Issues 1-5, Tropvale Limited, 1988, p. 42.

2- Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remarking of World Order*, Penguin Books, 1997, p. 74.

اور مشہور مفکر Ayres لکھتا ہے:

Since the technological revolution is itself irresistible, the arbitrary authority and irrational values of pre-scientific, pre-industrial cultures are doomed. Three alternatives confront the partisans of tribal values and beliefs. Resistance, if sufficiently effective, though it cannot save the tribal values, can bring on total revolution. Or ineffective resistance may lead to sequestration like that of American Indians. The only remaining alternative is that of intelligent, voluntary acceptance of the industrial way of life and values that go with it.

We need make no apology for recommending such a course. Industrial society is the most successful way of life mankind has ever known. Not only do our people eat better, sleep better, live in more comfortable dwellings, get around more in far greater comfort, and ...... live longer than man have ever done before. In addition to listening to radio and watching television, they read more books, see more pictures, and hear more music than any previous generation or any other people ever has. At the height of the technological revolution we are now living in a golden age of scientific enlightenment and artistic achievement.

For all who achieve economic development, profound cultural change is inevitable. But the rewards are considerable.[1]

مغرب: اسلام کو "الخیر" ماننے والوں کو جراثیم کی طرح کچل دینا ضروری ہے:

یہ حقیقت نصف النہار کی طرح آشکارا ہے کہ اگر مسلمان اپنی روایت اور تہذیب کے سودے پر سائنسی ترقی کو پانا چاہیں تو بھی اس کا حصول غیر ممکن ہے۔ اس کی وجہ مغرب یا مغربی استعمار کے چند سیاسی یا معاشی مفادات کی وابستگی نہیں بلکہ اس کے پسِ پشت ایک مستقل نظریہ کارفرما ہے، اور وہ یہ کہ انسان اور اُس کے متعلقات کو ایک ہی اصل سے واصل اور واحد مقصود سے وابستہ ہونا چاہیے۔ اس اصل اور مقصود کا

1- C.E. Ayers, *The Theory of Economic Progress: A Study of the Fundamentals of Economic Development and Cultural Change*, New York: Schocken Books, 1962, pp. xxiv-xxv.

ادراک رکھنے والی ترقی یافتہ اقوام غیر ترقی یافتہ اقوام کو اپنے بنائے حصار میں رکھنا چاہتی ہیں، اور اِس کے لیے اُن کی ہر نظریاتی اور تہذیبی تحدید کو توڑنے کے درپے ہو چکی ہیں۔ عولمۃ [Globalization] اِسی ادراک کا مظہر ہے۔ اس طرز نے اشیا پر قدرت کو مغربی اقوام کی حقیقی اور فوق الوجودی خواہش کا حصہ بناتے ہوئے دیگر انسانوں کی حیثیت بھی ان کی نظر میں ''اشیا'' ہی کی طرح بنا دی ہے:

> The Craving for power over things [and over other people, that are reduced to things] is a part of a transcendental yearning; it is an attempt to identify with a larger scheme of things.[1]

Henryk Skolimowski مزید لکھتے ہیں کہ طاقت و قوت کے متعدد ممکنہ مظاہر اور دلالتوں میں مغرب نے اپنی مخصوص تجسید کو سمونے کی کوشش کی ہے۔ بالفاظ دیگر حصول قوت بہ طور قوت قاہرہ جس سے نہ صرف اقتدار حاصل ہو بلکہ وہ برقرار بھی رہے۔ طاقت کا یہ وہ مخصوص مظہر ہے جو اس وسیع و عریض عمارت میں ہمہ جا پیوست ہو گیا ہے جسے مغربی سیکولر تہذیب کہا جاتا ہے اور یہی وہ صورت ہے جو خوف کا سبب ہے اور بہت خطرناک ہے:

> Out of the many possible connotations and manifestations of power, we have chosen to enshrine one particular embodiment: power conceived as brute force for the purpose of control and domination. It is this particular manifestation of power that has become interwoven into a larger structure called Western secular civilization; and it is this form of power that causes havoc and is 'most dangerous'.[2]

مغرب کی نظر میں کسی ملّت یا اُمّت کا اپنے ''خیر'' پر اصرار اور آزادی، سرمایہ داری اور جمہوریت کو خیرِ کُل تسلیم کرنے سے انکار کرنا ناقابل معافی جرم ہے۔ کیوں کہ اُن کی نظر میں قوموں کی سطح پر نظریاتی اور تمدّنی انفرادیت کا اظہار اور اُس پر اصرار [Humanism] کے منافی ہے جو طاقت ور اقوام کا خاصہ ہے۔ مغرب کا سب سے نمایاں سیاسی فلسفی رالس [John Rawls] صاف کہتا ہے کہ کسی کو بھی لبرل ازم کے لیے خطرہ بننے کی اجازت نہیں دی جا سکتی، وہ انسان جو لبرل سرمایہ داری کا انکار کریں وہ معاشرے کے لیے بیماری کی حیثیت رکھتے ہیں، ان کو عملاً کچل دینا اتنا ہی ضروری ہے جتنا امراض اور مضر جراثیم کو ختم کر دینا ناگزیر ہوتا ہے:

> That there are doctrines that reject one or more democratic freedom is itself a permanent fact of

1- Henryk Skolimowski, *Living Philosophy: Eco-Philosophy as a Tree of Life*, p. 139.
2- Ibid., pp. 139-40.

life, or seems so. This gives us the practical task of containing them — like war and disease — so that they do not overturn political justice.[1]

مذہبی بنیاد پرستی نہیں، اسلام "فساد کی جڑ" ہے: مغرب:

سیموئیل ہن ٹنگٹن [Samuel Huntington, 1927-2008] نے صاف لفظوں میں کہہ دیا ہے کہ مسلمانوں کی معاشی زبوں حالی اور احساسِ محرومی کا تعلق مذہبی بنیاد پرستی سے نہیں بہ راہِ راست اسلام سے ہے، جو ایک مختلف تہذیب ہے، اور جس کے ماننے والے اپنی ثقافت کی برتری پر یقین رکھتے ہیں، اور اقتدار میں اپنے کم ترحصے پر پریشان ہیں:

The underlaying problem for the west is not Islamic fundamentalism. It is Islam a different civilization whose people are convinced of the superiority of their culture and obsessed with inferiority of their power.[2]

نشاۃ الثانیہ: مسلمان خیر القرون کے معیاری طرزِ زندگی کی طرف لوٹ جائیں:

اسلامی علمیات و کونیات میں منظور احمد صاحب کی بیان فرمودہ ترقی کی کوئی گنجائش نہیں۔ یہاں مقصد سے قریب ہونا ترقی ہے اور دور ہونا تنزل۔ مسلم فکر میں نشاۃ الثانیہ [اگرچہ اسلامی سیاق میں اِس اصطلاح کا اطلاق محلِ نظر ہے، تاہم اِس] کا مفہوم فقط اتنا ہے کہ آدمی اپنی بنیادوں، یعنی ابتدا، کی طرف واپس لوٹ جائے کیوں کہ: "میرا ماضی میرے استقبال کی تفسیر ہے" یہاں نشاۃ الثانیہ کا مقصد قطعاً یہ نہیں ہے کہ دنیوی آسائش کا گزشتہ دور عود کر آئے، یا ملّتِ اسلامیہ ایک بار پھر اقوامِ عالم پر اپنی حکومتی اور عسکری بالادستی قائم کر دکھائے، بلکہ اِس کی اصل ساری دنیا کے لیے داعی الی الحق بننا ہے، جس کی ماہیت اور غایت علمی سے زیادہ عملی، فکری سے زیادہ روحانی، اجتماعی سے زیادہ انفرادی اور نظریاتی سے زیادہ معاشرتی ہے۔ دین کو فرد کے قلب، روح اور معاشرت میں منتقل کیے بغیر نشاۃ الثانیہ کا ہر تصور مہمل ہے۔

ترقی کے لیے خیر القرون کی تہذیبی حالت کو ترک کیا جا سکتا ہے: منظور احمد:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب پر ترقی کی دُھن ایسی سوار ہے کہ اُنھیں کچھ اور سوجھتا ہی نہیں، وہ ترقی کے حصول کے لیے سب کچھ قربان کر دینے کو تیار ہیں۔ ترقی کی راہ میں کوئی شے خواہ مذہب، تہذیب،

1- John Rawls, *Political Liberalism,* New York: Columbia University Press, 2005, p. 64, ft.

2- Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization.* p. 217.

روایت رکاوٹ بنے اُسے سنگِ راہ سمجھ کر ہٹا دیا جائے۔ منظور احمد بتاتے ہیں کہ اگر مغرب کی خوشہ چینی سے اسلام پر کوئی زَد پڑے یا تہذیب میں تبدیلی پیدا ہو تو اِس بات سے قطعاً خائف ہونے کی ضرورت نہیں کہ ہم عصرِ حاضر میں ہزار دو ہزار سال پرانی تہذیب، مثلاً خیر القرون کی تہذیبی حالت کو، جسے ہم نے بہ طورِ آئیڈیل قبول کیا ہے، تبدیل کر کے اُس معیار تک نہیں پہنچ سکتے[1] وہ نہایت پُر اعتماد لہجے میں لکھتے ہیں:

> ''اگر ایک فرد اپنی عمر کے کسی حصے میں اپنے ہر جُزو کو بدل کر بھی وہی فرد رہ سکتا ہے تو تاریخ کے اِس تسلسل میں کوئی تہذیب اپنی روایتوں میں تبدیلیوں کے باوجود کیوں اپنا تشخص برقرار نہیں رکھ سکتی؟''[2]

ڈاکٹر صاحب کے لیے اس بات کی وضاحت بہت ضروری ہے کہ جب ایک فرد اپنا ہر جز بدل لیتا ہے تو صرف جز کو بدلتا ہے یا اس کا ''کُل'' بھی تبدیلی کے عمل سے گزرتا ہے؟ کیا جز کی تبدیلی کے بعد بھی فرد کا جوہر ایک رہتا ہے یا نہیں؟ اگر اس کا جوہر ہر جز میں باقی رہتا ہے تو پھر اسے تغیر یا تبدیلی کہنا درست ہوگا؟ کیا یہ اُسی طرح کا عمل نہیں، جس طرح پانی مختلف ظروف کے لحاظ سے اپنی شکلیں اور سانچے تبدیل کرتا رہتا ہے؟ جیسے کبھی جم کر برف بن جاتا ہے، کبھی ابل کر بھاپ میں تبدیل ہو جاتا ہے، لیکن وہ بھاپ بنے یا برف رہے، اولے کی شکل اختیار کرے یا بارش کی صورت میں برسنے لگے اس کا جوہر H_2O ہی رہتا ہے ـــــ اور کسی فرد کا ''کُل'' اس کی مابعد الطبیعیات، تاریخ، تہذیب اور زمان و مکاں سے برآمد ہوتا ہے یا وہ کانٹ کی طرح ایک ایسا فرد ہوتا ہے جسے کسی اجتماعیت کی حاجت نہیں، وہ اپنی تاریخ و تہذیب اور زمان و مکان سے ماورا ہو کر ایک نئی شخصیت تشکیل دے سکتا ہے؟ تہذیب اپنی روایت کہاں سے اخذ کرتی ہے؟ روایت کا سرچشمہ اس تہذیب کی کلیت ہوتی ہے یا محض عقلیت؟ کسی تہذیب میں روایت کی تبدیلی کا پیمانہ کیا ہے؟ خود بدلتی ہوئی روایت؟ بدلتا ہوا عصر؟ اگر کوئی شے خود ہمہ وقت حرکت و تغیر کے مرحلے میں ہے تو کیا وہ پیمانہ اور منہاج بن سکتی ہے؟ اس لیے کہ پیمانہ اور منہاج ناقابل تغیر ہوتا ہے۔ ہر وہ حرکت و تغیر جو اس پیمانے کے اُصول سے ہم آہنگ ہو قابل قبول ہوتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب واضح کریں کہ وہ پیمانے کو غیر متغیر سمجھتے ہیں؟ یا ہر سمجھتے ہیں؟ اور خود پیمانہ ان کی نظر میں کیا ہے؟

ترقی کے نام پر اقدار کی تبدیلی کا مطالبہ خیر و شر کے معیارات سے دست برداری:

ترقی [progress] کے نام پر تبدیلی کا مطالبہ یہی واضح کرتا ہے کہ اقدار کے منابع کو، جس کے نتیجے میں اُن کی ترتیب وضع ہوتی ہے، تاریخی عمل قرار دیا جائے اور چوں کہ تاریخی عمل میں تبدیلی ناگزیر ہے، اِس لیے اقدار [values] بھی بدلتی رہتی ہیں۔ اِس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ فی نفسہ کوئی چیز

۱۔ منظور احمد، ''ثبات، تغیر اور نشاۃ ثانیہ''، مشمولہ اسلام - چند فکری مسائل، صفحہ ۲۱۵۔

۲۔ ایضاً، صفحہ ۲۱۶۔

''خیر'' [good] ہے نہ ''شر'' [eivil]۔ تاریخی عمل کے تحت افراد جس شے کے درست ہونے پر اتفاق کرلیں وہ خیر ہے اور جسے قبیح جان لیں وہ شر۔

منظور احمد: حصول ترقی کے لیے ماضی کا انکار: نئے تشخص کی بازیافت:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب کا کہنا ہے کہ اِس تاریخی عمل کے نتیجے میں ایک نیا فرد اور سماج وجود پذیر ہوگا، لکھتے ہیں:

> ''ہمیں اپنے ذہنوں سے اِس خوف کو نکالنا ہوگا کہ سماج اور فرد کی نئی تعبیر سے ہم اپنا تشخص کھو دیں گے۔ ایسا نہیں ہوگا، بلکہ ہمارا ایک نیا تشخص متحقق ہو جائے گا''۔[1]

''نئے تشخص'' کی بازیافت کی خواہش ماضی کے ملبے سے برآمد ہوتی ہے۔ جب کوئی فرد اپنی سابقہ تاریخ کو حقارت اور کراہت سے دیکھتا ہے تو اُسے اپنی تاریخ و تہذیب سے شرم آتی ہے اور وہ اپنے ماضی کو منہدم کر کے نئی تصویر تراشنے کی کوشش کرتا ہے۔ ڈاکٹر منظور احمد صاحب نے تین مغربی مقاصد [معاشی ترقی، تصوراتی ارتقا اور تکنیکی ترقی] غیر مشروط طور پر قبول فرما لیے ہیں، جب وہ اسلامی تاریخ و تہذیب کو ان مغربی اہداف کے تناظر میں دیکھتے ہیں تو اُنھیں اپنی پوری تاریخ قحط الرجال سے دوچار نظر آتی ہے، اُنھیں اپنی اس تاریخ میں کوئی ارسطو، سقراط، ڈیکارٹ، کانٹ، ہیگل، فرائڈ، نیطشے، ڈارون، ہائیڈگر، مارکس اور ہیبر ماس نظر نہیں آتا، اُنھیں پوری اسلامی تاریخ و تہذیب ایسے ''عبقری صفت'' اشخاص سے محروم نظر آتی ہے، جن کے افکار کو بنیاد بنا کر ڈاکٹر صاحب اسلام اور مغرب کے درمیان کوئی پل تعمیر کر سکیں اور خود مسلم مفکرین کے افکار و نظریات میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ملتی جس کی اساس پر مغرب سے بے نیاز ہو کر از خود اسلامی دنیا میں سرمایہ دارانہ ترقی کی راہ ہموار ہو سکے۔ اس لیے اب ''نئے تشخص'' کی تخلیق اور ماضی کا انکار ہی وہ واحد صورت ہے جس سے سرمایہ دارانہ ترقی ممکن ہو سکتی ہے۔ جدیدیت کا بنیادی مقدمہ یہی ہے کہ وہ تاریخ ماسبق کے انکار سے عبارت ہے۔

جدیدیت کا بنیادی وصف: اُصول تاریخ کی خارجی تشکیل کا انکار اور تحقیر:

ایک مذہب پسند معاشرہ اس بات کا متحمل نہیں ہوتا کہ وہ اپنی تاریخ کو یک سر رد کر کے آن واحد میں اپنا تعلق ماضی سے منقطع کر لے۔ بالفاظ دیگر یہ ممکن نہیں کہ اُصول عامہ اور تاریخ کو ایک ساتھ رد کر دیا جائے، اس لیے جدیدیت پسندوں کا ابتدائی ہدف یہی ہوتا ہے کہ وہ حالات کے جبر کے باعث ان اُصول عامہ [abstract principles] کی تو بہت تعریف کرتے ہیں، لیکن ان کی کوشش ہوتی ہے کہ یہ اُصول تاریخ ماسبق میں جس صورت میں متشکل ہوتے آئے ہیں اُنھیں عہد جدید کے تقاضوں اور

۱۔ منظور احمد، ''پیش لفظ''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۹۔

زمانے کی تبدیلی کے نام پر نا قابل اطلاق قرار دیا جائے۔ اگر عیسائیت کی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو واضح ہوگا کہ پروٹسٹنٹ نے اُس تاریخ کو پہلے رد کیا جو تاریخ ان اُصول عامہ کی روشنی میں متشکل ہوئی تھی۔ تاریخ کے انکار کے کچھ صدیوں بعد ان اصولوں کے رد کرنے کا بھی امکان پیدا ہوگیا۔ اگر ڈیکارٹ کی کتابوں Discourse on Method اور Meditations کا اس نقطہ نظر سے مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس نے تیقن کے حصول کے لیے اپنی کاوش کا آغاز شک سے کیا، وہ حقیقت کو ''عقیدہ پرستی'' کی دلدل سے نکالنا چاہتا تھا، اور آزاد تخلیقی، تنقیدی اور نا قابل شکست اُصولوں کا متلاشی تھا، وہ عہد گزشتہ کی علمی تاریخ اور اس سے پیدا ہونے والی ذہنیت کو ختم کر دینے کا خواہاں تھا، کیوں کہ وہ اس کی ماورا تاریخ یعنی Certanity کے معیار پر پورے نہیں اترتے تھے۔ بالفاظ دیگر ڈیکارٹ ایک ایسے علم کے حصول کا خواہاں تھا جو تاریخ کی جزئیت اور ملاوٹ [destortion] سے پاک ہو۔ لیکن چوں کہ اس وقت مدرسیت کے اثرات بہت غالب اور قوی تھے اس لیے ڈیکارٹ نے کلیسا سے ٹکر لینے کے بجائے اسی کے سائے اور سر پرستی میں اپنے فلسفے [I think, therefore I am] کی اشاعت کا منصوبہ بنایا اور کلیسا کو مطمئن رکھنے کے لیے وجود خدا پر عیسائی متکلمین کے وضع کردہ ''عقلی دلائل'' بھی دیے۔ اور اپنی کتاب Meditations کا انتساب بھی پادریوں کے نام کر دیا، پادری خوش ہوگئے اور کلیسائی سند کے ساتھ ڈیکارٹ کی فکر قبولیت عامہ حاصل کرتی چلی گئی، بالآخر رفتہ رفتہ عیسائیت شکست کھا گئی اور ڈیکارٹ جدیدیت کا باوا آدم [Father of Modern Philosophy] کہلایا۔[1]

تاریخ اور اُصول کے درمیان دوئی [dichotomy] ہی فی الاصل جدیدیت کا خاصا ہے۔ مغرب ان دنوں عالم اسلام میں ڈیکارٹ کی طرز کے کسی ''راسخ العقیدہ'' مفکر کی تلاش میں ہے، کیوں کہ ہمارے جدیدیت پسند اپنی تمام تر جدیدیت پسندی کے باوجود مغرب کے لیے قابل قبول نہ ہو سکے ـــــ ڈاکٹر منظور احمد بھی حالات کے جبر کے تحت ڈیکارٹ کی تقلید میں اپنی تاریخ کا انکار ایسے پیرائے میں کرتے ہیں جس سے یہ گمان پیدا نہ ہو کہ وہ اسلامی تاریخ اور اس کے اطلاقی امکانات اور عملی رجحانات کے منکر ہیں۔

منظور احمد: حصول ترقی کے لیے بیان کردہ خطوط: نتائج:

ڈاکٹر صاحب کے افکار امتِ مسلمہ کی جس سمت ''رہنمائی'' کر رہے ہیں اس کی قبولیت سے جس فرد اور سماج کے قیام کی علمی و عملی بنیادیں فراہم ہوں گی، وہ معاشرہ اسلامی ہوگا، نہ اُس کا مثالی فرد عبداللہ [اللہ کا بندہ] اور اِس ترقی کی کلید جن ہاتھوں میں ہوگی وہ ہاتھ بہر حال دستِ دعا اور حاملِ عطا نہیں ہوگا، بلکہ حرص و ہوس کا پجاری اور غضب و شہوت کا اسیر ہونے کے باوجود معاشرے کا باعزت اور

۱۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے:

James Mannion, *Essential Philosophy: Every thing You Need to Understand the World's Greatest Thinkers*, U.K.: David & Charles Book, 2007, p. 75.

ذی وقار فرد ہوگا۔ new morality میں ترکِ اخلاقِ رذیلہ اور حصولِ اخلاق حمیدہ بے کار باتیں ہیں۔ ازمنۂ گزشتہ میں جن اخلاقی قواعد وضوابط کی پابندی کی جاتی تھی، وہ سب مہمل اور لغو ہیں کیوں کہ مقصود اصلی تو نظریۂ افادیت [utilitarianism] کے تحت شدّتِ لذّت [intensity of pleasure] ہے، اگر 'A' کو زنا میں لذت کتاب پڑھنے سے زیادہ محسوس ہوتی ہے تو وہ زنا کو مطالعے کی نسبت زیادہ قدر دے گا۔ 'B' اگر چہ مطالعے میں زنا کی نسبت زیادہ لذت محسوس کرتا ہے مگر اُسے 'A' کا حق تسلیم کرنا پڑے گا۔ گویا قدر کے اِن دونوں تصوّرات میں human being آزاد ہے کہ کس قدر کا تعیّن ارادے کے موافق کرے دوسرے کی قدر کے حق کو تسلیم کرنے کے ساتھ۔ اسی کا نام مغرب میں اصلاحِ مذہب [Reformation] کی تحریک تھی۔ ڈاکٹر منظور احمد صاحب اس کو نئے تشخص کے متحقق ہو جانے سے تعبیر فرما رہے ہیں۔

منظور احمد: مذاہب کی کوئی حیثیت نہیں: ترقی کا منطقی نتیجہ:

ڈاکٹر منظور احمد کی مزعومہ ترقی کا اثر بہ راہِ راست مذہب اور مسلمانیت پر پڑنا ناگزیر ہے۔ جہاں تک مذہب پر پڑنے والا اثر ہے تو ڈاکٹر صاحب کا کہنا ہے کہ ڈرنے کی ضرورت نہیں، کیوں کہ:

> ''مذاہب کبھی اپنی اصلی حالت پر برقرار نہیں رہتے، بلکہ ایک معنی میں کسی مذہب کی کوئی اصل حالت نہیں ہوتی۔ صرف ایسے سرحدی نشان ہوتے ہیں، جن کے باہر نکلنے سے، کوئی شخص، کسی مذہب کے دائرے سے نکل جاتا ہے''۔[1]

رہی ''مسلمانیت'' —— تو اس کے لیے تغیرِ محض جیسی بڑی تبدیلیوں کے باوصف صرف ''مسلمان'' کہلانا کافی ہے۔ منظور احمد لکھتے ہیں:

> ''تبدیلی کے اِس عمل میں اُن کی قدرِ مشترک اُسی طرح باقی رہتی ہے کہ ''بڑی تبدیلیوں'' کے بعد بھی وہ اُن ہی ناموں سے پکارے جاتے ہیں، جن سے وہ پہلے پکارے جاتے تھے قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں اور آج کے مسلمانوں میں تفاوت کسی درجے کا بھی کیوں نہ ہو، آج بھی قدرِ مشترک اسلام کے نام سے ہی جانی جاتی ہے''۔[2]

مذاہب اور ان کی حدود: اہم نکات:

ڈاکٹر صاحب یہاں بہ طورِ ایک Islamist Liberal مفکر یہ باور کرا رہے ہیں کہ جرمن اور فرنچ وغیرہ قومیتوں کی طرح ''مسلمان'' بھی ایک ایسی ہی قومی شناخت کی وحدت کا غماز ہے۔ پس مسلم قوم کی نسبت اپنے ساتھ چسپاں کر کے کسی بھی قسم کے سیاسی، معاشی اور معاشرتی ماڈل کو اختیار کیا جاسکتا ہے —— ڈاکٹر منظور احمد کے متذکرہ دونوں بیانات مذاہب عالم کے بارے میں بالعموم اور اسلام

۱۔ منظور احمد، ''پیش لفظ''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۹۔

۲۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۷۔

سے متعلق بالخصوص ملحدانہ نقطۂ نظر کے غماز معلوم ہوتے ہیں۔ اس ملحدانہ نقطۂ نظر کی نظری و فکری اساس جدیدیت کے ابتدائی مفکرین کے یہاں بہ آسانی مل جاتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ احساس بھی ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کو براہیمی مذاہب [یہودیت، عیسائیت اور اسلام] اور ہندومت کی تاریخ کا بھی امعان نظر سے مطالعے کا موقعہ نہیں ملا۔ اسی لیے وہ نہ صرف براہیمی مذاہب اور ہندومت میں فرق کرنے سے قاصر رہے بلکہ وہ براہیمی مذاہب کو بھی ہندومت کے تناظر میں بیان کر رہے ہیں، جس کی سرحدیں کہاں سے شروع ہوتی ہیں اور کہاں ختم کچھ معلوم نہیں۔ اس کے برعکس براہیمی مذاہب، جس کی آخری اور حتمی شکل اب اسلام ہے، اس کی سرحدیں متعین ہیں جن کی بنیاد پر حق و ناحق یا ایمان و کفر کی شرعی تقسیم عمل میں آتی ہے جو اپنے اطلاق میں مستقل اور عالم گیر ہیں۔ ہندومت دین نہیں ایک مابعدالطبیعی روایت ہے جو حق کے ان ظاہری تعینات کو قبول ہی نہیں کرتی جہاں شریعت مابعدالطبیعیات پر غالب، فائق، برتر اور حَکَم ہو، جو قبل ازیں براہیمی مذاہب اور اب اسلام کا جوہر خاص ہے۔ اس لیے اگر کوئی شخص خود کو صرف مسلمان کہے تو امت مسلمہ اُسے محض اس کے دعوے کی بنا پر مسلمان تسلیم نہیں کرے گی، بلکہ اس دعوے کی صداقت کو ثابت کرنے کے لیے اُسے اس سانچے اور ڈھانچے کو عملاً اختیار کرنا ہوگا جو امت کی تاریخ میں تسلسل تعامل کی صورت سے اسلاف سے اخلاف تک بلا انقطاع رائج رہا ہے۔ مرزا غلام احمد قادیانی کو اس کے دعویٰ نبوت کے بعد ہزار دعوں کے باوجود بھی امت کی مجموعی روایت نے کبھی مسلمان نہیں مانا۔ اسلام کی سرحدیں اتنی محکم، مضبوط، نمایاں اور واضح ہیں جو کسی سطح پر بھی حق کو باطل سے، یعنی اسلام کو غیر اسلام سے، مخلوط کرنے کی اجازت نہیں دیتیں، بلکہ آخری، حتمی اور اکمل دین کی حیثیت سے اسلام کا پہلا دعویٰ ہی یہ ہے کہ حق فقط مجھ میں منحصر ہے ـــــ یہ مذاہب کی بالعموم اور بالخصوص اسلام کی طاقت ہے کہ ڈاکٹر منظور احمد جیسے جدیدیت پسند آج بھی اپنا مافی الضمیر دو ٹوک اور صریح الفاظ میں بیان کرنے سے خائف ہیں، ورنہ اگر ڈاکٹر صاحب کے بہ قول مذاہب کوئی حیثیت ہی نہیں رکھتے تو عرض مدعا سے کس چیز کا خوف مانع ہے؟ جدیدیت کی قبولیت اور نفاذ کی راہ میں وہ کون سی رکاوٹیں ہیں جس نے آج تک بہ قول خود ڈاکٹر صاحب امت کو جدیدیت کی تیز لہر کے ساتھ بہنے سے روکا ہوا ہے؟ اگر ایسا نہیں ہے تو ڈاکٹر صاحب ان وجوہات کی نشان دہی فرمائیں جن کے باعث امت مسلمہ ڈاکٹر صاحب کی مزعومہ ''ترقی'' سے اب تک محروم ہے۔ ورنہ ڈاکٹر صاحب کا یہ مفروضہ ''کہ مذاہب کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی'' غلط ہے۔

آزادی اور ترقی: الوہیت سرمایہ پر ایمان ہی سے ممکن ہے:

حالات کی تبدیلی کو دین پروار کرنے کی ہر کوشش کا محرک ''مغرب کی غلامی'' یا ''دنیا پرستی'' ہے۔ اور جسے ڈاکٹر صاحب ''ترقی'' کہہ رہے ہیں وہ فی الحقیقت ایمان کی دست برداری کا نام ہے ـــــ عصر جدید میں ترقی کا سب سے ''معیاری'' اظہار مغرب میں ہو رہا ہے، اور مغرب کی یہ ساری ترقی جدید سائنس اور ٹیکنالوجی کی مرہونِ منت ہے جس کی پشت پر سرمایہ داری کی کمک ہے۔ بالفاظ دیگر سائنس سرمایہ داری کا

آلہ [instrument]، اور سرمایہ [capital] آزادی [freedom] کی کلید ہے، کیوں کہ سرمایہ ہی وہ شے ہے جو انسان کی ہر خواہش کے حصول کو ممکن بناتا ہے۔ آزادی بجنسہٖ کچھ نہیں [Freedom it self is nothing] ہوتی بلکہ آزادی اپنے اظہار میں سرمائے کی محتاج ہے، گویا سرمایہ آزادی کا مجسّم پیکر ہے۔ اب خود یہ آزادی کیا ہے؟ روسو کہتا ہے کہ آزادی خواہشِ نفس کی اتباع کا نام ہے:

Freedom means doing only what one wants to do.[1]

روسو: آزادی قدر ہے اسے جبراً نافذ کیا جائے گا:

روسو کا کہنا ہے کہ معاشرے کو حق ہے کہ اِس آزادی کو جبراً نافذ کرے، اگر کوئی اِس اُصول آزادی کی اتباع نہ کرے تو بالجبر اُس سے اطاعت کروائی جائے:

If those in the minority refuse to follow the general will, they are violating their own will and thus are refusing to be free. Therefore, people who refuse to comply with the general will, and thus with their, own best interest, can be forced to comply.[2]

ڈربن: لبرل سرمایہ داری کا منکر "مرتد" ہے جس کی سزا موت ہے:

مشہور فلسفی ڈربن [Darben] صاف کہتا کہ مغرب کے دستوری لبرل جمہوریت پر کسی دلیل کی ضرورت نہیں جو شخص لبرل سرمایہ داری نظام کو نہیں مانتا اس سے کسی قسم کی گفتگو کی ضرورت نہیں ہے اس کا علاج صرف "موت" ہے:

What Rawls is saying is that there is in a constitutional liberal democracy a tradition of thought which it is our job to explore and see whether it can be made coherent and consistent ...... We are not arguing for such a society. We take for granted that today only a fool would not want to live in such a society ...... If one cannot see the benefits of living in a liberal constitutional democracy, if one does not see the virtue of that ideal, then I do not know how to convince him. To be perfectly blunt, sometimes I am asked, when I go around speaking for Rawls, What do you say to an Adolf Hitler? The answer is [nothing.] You shoot

---

1- Baradat Leon, *Political Ideologies: Their Origins and Impact,* New Jersey: Prentice Hall, 2000, p. 81.

2- Ibid.

him. You do not try to reason with him. Reason has no bearing on that question. So I do not want to discuss it.[1]

سرمایہ داری: ایک تصوراتی، عددی، غیر مرئی، خود تخلیقی اور مابعد الطبعی جادوگری:

آزادی کا حصول صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب انسان کے پاس سرمایہ [capital] ہو، لہٰذا قدرِ مطلق [absolute value] سرمایہ ہے، اور سرمایہ دارانہ عقلیت کا تقاضا ہے کہ انسان اپنی خواہشات کی تکمیل کے لیے ایسے طریقے وضع کرے جس کے نتیجے میں سرمائے کی بڑھوتری ممکن ہو سکے۔

سرمایہ ایک ایسی مقدار ہے جو اپنی بڑھوتری کے لیے خود سرگرداں ہے، بالفاظِ دیگر سرمائے کی بڑھوتری کا مقصد سوائے بڑھوتری کے اور کچھ نہیں، لہٰذا سرمائے کے متعلق یہ خیال کہ وہ کوئی مرئی اور موجود شے ہے، جہالت کے سوا کچھ نہیں، سرمایہ بہ ذات خود ایک مابعد الطبعی تصور ہے، جو معاشرے کے عقلی تناظر کو بھی بدل کر رکھ دیتی ہے، یہی وجہ ہے کہ سرمایہ دارانہ معاشرے میں حرص [accumulation] اور حسد [competition] کو عقلی بنیادوں پر اقداری حیثیت حاصل ہوتی چلی جاتی ہے۔ اب یہاں عقلیت سرمائے کی گردش سے ہم آہنگ ہونے کا نام ہے، افراد سرمائے کی گردش سے ہم آہنگی کی بنیاد پر ایک دوسرے سے سبقت لے جاتے ہیں، لیکن سرمائے کی گردش کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ فرد سرمائے کو اپنی ملکیت میں رکھ سکے بلکہ یہ سرمایہ ہے جو افراد کو اپنا غلام بنا لیتا ہے بالفاظ دیگر سرمایہ افراد کی ملکیت نہیں بلکہ افراد سرمائے کی ملکیت ہیں اور زندگی کا مقصد سرمائے کی گردش سے ہم آہنگی ہے۔ اس پورے عمل کو عیسائیت میں حرص اور اسلام میں تکاثر کے ہم معنی قرار دیا جا سکتا ہے۔

آزادی کو قدر مطلق مانے بغیر سرمایہ دارانہ ترقی کا حصول ممکن نہیں:

اس تناظر میں اگر غور کیا جائے تو سرمائے اور آزادی میں ایک خاص قسم کی مماثلت نظر آتی ہے، دونوں ہی مقدار محض کی بڑھوتری سے عبارت ہیں، اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ فی زمانہ جب بھی کسی ریاستی صف بندی میں آزادی بنیادی قدر کے طور پر سیاسی ہدف کی صورت اختیار کرے گی تو اس ریاست کے سرمایہ دارانہ نظام میں مدغم ہو جانے کے امکانات صد فی صد ہو جائیں گے، چنانچہ آزادی جب بھی کوئی ٹھوس صورت اختیار کرے گی تو وہ ''سرمائے'' کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتی۔

مغرب: محیر العقول ترقی: عیسائی الٰہیات اور اعتقادیات میں تبدیلی: مذہب روحانی تعیش:

آزادی میں اضافہ سرمائے میں اضافے کے راست متناسب ہے۔ فلسفہ، سائنس، عیسائیت، استعماریت، نو آبادیات، پروٹسٹنٹ ازم کی تاریخ اور بڑے بڑے عیسائی متکلمین اور فلسفیوں اینز لم اور

1- Burton Dreben, "On Rawls and Political Liberalism", in *The Cambridge Companion to Rawls,* [ed., Samuel Richard Freeman], UK: Cambridge University Press, 2003, pp. 328-329.

ایکوائنس وغیرہ کے افکار و نظریات پر یونانی فلسفے اور سائنس کے اثرات اور اس کے نتیجے میں عیسائی مابعد الطبعیات میں آنے والی تبدیلیوں اور عیسائی اعتقادیات، الٰہیات اور مابعد الطبعیات میں یونانی فلسفے اور منطق کے اثر و نفوذ اور شمولیت کی تاریخ کے گہرے مطالعے کے بغیر جدید سائنس کی محیر العقول ترقی کو سمجھنا ممکن نہیں۔[1] جدید سائنس کے فروغ میں سرمایہ داری کا کردار کلیدی ہے،[2] جس کی مذہبی تعبیر لوتھر

۱- تفصیل کے لیے دیکھیے:

[1] Samir Okasha, *Philosophy of Science: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

[2] Jared Diamond, *Guns, Germs and Steel: The Fates of Human Societies*, New York: W.W. Norton & Company, 1999.

[3] Alex Rosenberg, *Philosophy of Science: A Contemporary Introduction*, New York: Routledge, 2000.

[4]Marc Lange, *Philosophy of Science: An Anthology*, Oxford: Blackwell Publication, 2007.

[5] Robert C. Scharff, Val Dusek, *Philosophy of Technology: The Technological Condition - An Anthology*, Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

[6] Lynn White, Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, Science, March 10, 1967, pp. 1203-07.

۲- بنیادی طور پر سرمایہ داری کی دو شکلیں ہیں: [۱]۔ ارتکاز سرمایہ بہ ذریعہ مارکیٹ [۲] ارتکاز سرمایہ بہ ذریعہ ریاست ـــــ بہت ممکن ہے کہ اس استدلال پر، کہ سرمایہ دارانہ نظام کے فروغ کی بنیاد پر ہی محیر العقول ٹیکنالوجیکل ترقی ممکن ہو سکتی ہے، یہ اعتراض وارد کر دیا جائے کہ سوشلسٹ نظام معیشت میں بھی technological development کے تاریخی شواہد موجود ہیں۔ روس، چین اور مشرقی یورپ کی مثال سب کے سامنے ہے۔ لیکن اس بات کی وضاحت بہت ضروری ہے کہ سوشل ازم بھی سرمایہ دارانہ نظام کی دوسری تعبیر پیش کرتا ہے ـــــ ٹیکنالوجیکل ترقی کا جو ماڈل کمیونسٹوں نے استعمال کیا اسے ترقی بہ ذریعہ پلاننگ [scientific development by virtue of planning] کہتے ہیں، اس کے باعث ایک Totalitarian state ارتکاز سرمایہ کو ممکن بناتی ہے۔ اس کے بالمقابل ترقی کا ایک دوسرا ماڈل ہے ارتکاز سرمایہ بہ ذریعہ مارکیٹ یعنی آزادانہ مسابقت [free comeptition] کے ذریعے حصول آزادی اور ترقی کو ممکن بنایا جائے ـــــ لہٰذا اگر یہ بات تسلیم بھی کر لی جائے کہ روس میں ہونے والی ٹیکنالوجیکل ترقی سرمایہ داری کے علی الرغم اشتراکی نظم معیشت کی پیداوار تھی تو بھی تاریخ نے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ روس اپنی تمام تر technological development کے باوجود مغربی سرمایہ دارانہ ریاستوں میں market mechanism کے ذریعے پروان چڑھنے والی ترقی کا مقابلہ نہ کر سکا، بالآخر ۱۹۸۹ء میں اشتراکی نظم معیشت کو شکست ہو گئی، دوسری طرف مشرقی یورپ میں مغرب نے محض ٹیکنالوجیکل برتری کی بنیاد پر اشتراکیت کو شکست دے دی۔ اس کی واحد وجہ یہی ہے کہ ترقی کے سرمایہ دارانہ مغربی ماڈل کا نقطہ ماسکہ مارکیٹ ہے یعنی scientific technological development کو انسان کی ضرورتوں اور حاجتوں سے ہٹا کر حرص و حسد کے ساتھ جوڑ دیا جائے۔ اس طرح حاصل ہونے والی ترقی سریع العمل اور سہل الحصول ہوتی ہے۔ اس کی اہم اور بنیادی وجہ یہ ہے کہ مارکیٹ وہ نظام فراہم کرتا ہے جہاں افراد اغراض کی بنیاد پر تعلقات قائم کرتے ہیں اور کسی شے اور خدمت کی قدر [value] کے تعین کا معیار مجموعی لذت [aggregate utility] اور سرمائے کی بڑھوتری کے لامحدود اضافے پر ہوتا ہے۔

[Martin Luther] کی پروٹسٹنٹ تحریک نے مہیا کی تھی کہ "جو دنیا میں کامیاب ہے وہ آخرت میں بھی کامیاب ہے"۔ لہٰذا دین و دنیا کا اصل فاتح بادشاہ [King] ہے اور سب سے نیک اور متقی بھی۔ دنیا و دین کی اِس ظاہری یک جائی کے نتیجے میں دین مغربی معاشرے اور تہذیب سے رخصت ہوا اور محض روحانی تعیش [Spirial Luxury] بن کر رہ گیا۔ دنیا کے ذریعے آخرت کی کامیابی کے اس تصور نے آخرت اور وہاں کی نعمتوں اور گلفتوں یعنی جنت و جہنم کے تصورات کو فنا کر دیا۔ اور زمین ہی کو جنت [Paradise] بنانے کا نظریہ ظہور پذیر ہوا، اس لیے کہ اس تصور علم میں اصل حقیقت انسان ہے، اصل علم نفس انسانی، عقل، تجربے اور طبیعی دنیا ہی سے حاصل ہوتا ہے، ہر وہ علم دائرۂ علم سے خارج ہے جو حواس، تجربے، عقل اور طبیعی دنیا سے ماورا ہو۔ یوں جنت آسمان سے زمین پر منتقل ہوگئی جس طرح خدا انسانی ذات میں منتقل ہوگیا تھا۔ اسی لیے اس خالص، حسی، تجربی اور طبیعی سائنس نے وہ ترقی کی جو تاریخ میں کبھی نہ ہو سکی، جدید سائنس کی اِس ترقی کا اصل سبب خیر اور علم کی تعریف میں تبدیلی ہے جس کی نوعیت مابعد الطبیعی ہے۔[1]

استعماریت اور نو آبادیات: مغرب کی ترقی کے بنیادی لوازم:

جدید سائنس کی ترقی کا یورپی ممالک کی اُس لوٹ مار سے بھی براہ راست تعلق ہے جس کے نتیجے میں چین، ہندوستان، افریقہ اور آسٹریلیا وغیرہ کو بری طرح لوٹا گیا۔ اس لیے جب تک سرمایہ داری کے آغاز و ارتقا کی تاریخ سے واقفیت حاصل نہیں کی جائے گی مغرب میں عیسائیت سے مادّیت تک کا سفر سمجھ میں نہیں آئے گا۔ مثال کے طور پر کوانٹم مکینکس کے ایک تجربے کے لیے پاکستان کے مجموعی بجٹ سے کئی گنا زیادہ رقم درکار ہے، یہ رقم سوائے لوٹ مار کے اور کسی طریقے سے حاصل نہیں کی جا سکتی، جس کی

۱۔ اس مابعد الطبیعی تبدیلی کے نتیجے میں تمام تر تصورات خیر کو رد کر کے صرف تصور حق [right] پیش کیا گیا۔ عصر حاضر میں تمام تر گفتگو، اسالیب اور مکالمات صرف اور صرف حق [right] کے منہاج میں ہوتے ہیں۔ یہ غالب تعقل ہے۔ حقوق [rights] ہمیشہ ایک خاص مابعد الطبیعیات اور علمیات سے ظہور کرتے ہیں، مجرد حق [abstract right] کوئی شے نہیں ہوتی۔ کوئی معاشرہ تصور خیر کے بغیر تصور حق تخلیق نہیں کر سکتا، خیر [good] کے بغیر حقوق [right] اخذ نہیں کیے جا سکتے، کیوں کہ جب اجتماعی زندگی میں کسی امر کو درست یا غلط یا جائز و ناجائز ٹھہرایا جاتا ہے تو فی الاصل کسی خاص تصور خیر [good] کے منہاج اور خاص سچ [truth] کے دائرے میں داخل ہو کر ہی خیر و شر یا قانونی و غیر قانونی ہونے کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ مثلاً آج ایک باعمل حجاب اور نقاب اوڑھنے والی مسلمان عورت بھی کہتی ہے کہ پردہ اور حجاب میرا "حق" ہے۔ وہ اسے "خیر" کے طور پر پیش نہیں کرتی۔ نقاب خیر نہیں تو کیا ہوا حق [right] تو ہے۔ لیکن وہ یہ بھول جاتی ہے کہ نقاب و حجاب الحق [good/truth] سے اخذ شدہ تصور حق [concept of truth] ہے، اسے صرف حق [right] سمجھنا درست نہیں یہ الحق [the good] ہے ـــــ فلسفۂ حق [right] اور حقیقتِ خیر [good] کی اردو زبان میں قابل ابلاغ تفہیم کے لیے دیکھیے:

زاہد صدیق مغل، "اسلام، ہیومن رائٹس اور جمہوریت"، مشمولہ اسلامی بینکاری اور جمہوریت: فکری پس منظر اور تنقیدی جائزہ، لاہور: مکتبہ وراثت، ۲۰۱۲ء، صفحات ۱۹۶-۲۳۷۔

کامیابی اور ناکامی دونوں کے امکان برابر ہیں، کوانٹم مکینکس کی ایک مساوات [equation] اگر کمپیوٹر کے ذریعے حل نہ کی جائے تو پوری زندگی میں ایک سائنس دان صرف ایک مساوات کو حل نہیں کر پائے گا، اگر کمپیوٹر نہ ہوتا تو یہ کوانٹم مکینکس محض ایک نظری علم رہ جاتا، لہٰذا اِس کے لیے بے دریغ سرمائے کی ضرورت تھی، آئن سٹائن نے $E=mc^2$ کا جو نظریہ پیش کیا تھا اُسے ثابت کرنے کے لیے ٹیکنالوجی بعد میں وجود میں آئی، سو اب سائنس ٹیکنالوجی کی محتاج ہو چکی ہے اور ٹیکنالوجی، سرمائے [capital] کی محتاج ہے اور سرمایہ اپنی بڑھوتری اور مقدار میں اضافے کے لیے صرف سرمائے کا محتاج ہے اور سرمایہ دار صرف اِن شعبوں میں ٹیکنالوجی پر سرمایہ لگائے گا جہاں منافع کا زیادہ سے زیادہ یقین ہو۔

ہزاروں دماغ + اربوں کی سرمایہ کاری + ریاستی سرپرستی = سائنسی ترقی:

سائنس ایک سماجی تجربہ [social practice] ہے، جس کی صورت گری پر مختلف سطحوں پر ہزاروں لوگ دن رات اربوں کھربوں روپے کی سرمایہ کاری کے ساتھ مصروف عمل رہتے ہیں، تب جا کر کوئی تجربہ ایک مادی وجود میں تبدیل ہو کر ایجاد کے سانچے میں ڈھلتا ہے۔ لیکن محسوس یہ ہوتا ہے کہ کوئی سائنس دان اچانک کھڑا ہو گیا اس نے کوئی خیال اور نکتہ پیش کر دیا، پھر اسے تجربے سے گزار کر دنیا میں ایک انقلاب برپا کر دیا۔ یہ محض ناواقفین کا خیال ہوتا ہے۔ سائنس کی تاریخ سے واقف اور سائنسی ایجادات کے مراحل سے آگاہ محققین جانتے ہیں کہ حکومت، ریاست، سرمائے کے بازار کی قوتیں اور ہزاروں قسم کے ذہن و دماغ سالہا سال تک مل جل کر کسی سائنسی نتیجے تک پہنچتے ہیں۔ جب تمام تر صلاحیتیں اور سرمایہ ایک ہی سمت اور ایک ہی حصول کے لیے مصروف عمل رہتے ہیں، تب ایجاد سامنے آتی ہے۔ فلسفہ سائنس کا مورخ چامر لکھتا ہے:

> So far I have outlined an objectivist view that focuses on theories as explicitly expressed in verbal or mathematical propositions. However, there is mere to science than this. There is also the practical aspect of a science. A science, at some stage in its development, will involve a set of techniques for articulating, applying and testing the theories of which it is comprised. The development of a science comes about in a way analogous to that in which a cathedral comes to be built as a result of the combined work of a number of individuals each applying their specialized skills. As J. R. Ravetz has put it, "Scientific knowledge is achieved by a complex social Endeavour, and derives from the work of many craftsmen in their very special

interaction with the world of nature". A full objectivist characterization of a science would include a characterization of the skills and techniques that it involves.[1]

جدید سائنس غیر اقداری نہیں:

سائنس، ٹیکنالوجی اور سرمائے کی مثلث کے بغیر ترقی کا امکان خواب ہے —— یہ ہے وہ اُصول جس پر چل کر عظیم الشان سائنسی ترقی ممکن ہوسکی ہے، جس کی چکا چوند سے جدیدیت پسندوں کی آنکھیں خیرہ ہیں۔ اُن پر عجیب قسم کی دیوانگی مسلّط ہے۔ ترقی کا نام سنتے ہی وہ سب کچھ بھول جاتے ہیں، اور اپنی روایات و تہذیب بلکہ دین و مذہب تک کو خاک میں ملانے پر تُل جاتے ہیں۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ سرمایہ دارانہ نظام اور سائنس میں خدا کو داخل کر کے اُسے مشرّف بہ اسلام کیا جاسکتا ہے، گویا سائنس ایک ایسا مظروف ہے جو ظرف کے بدل جانے سے تبدیل ہو جائے گا، جوں ہی اُس میں سے مغربی روح باہر نکلے گی اور اسلامی روح داخل ہوگی تو یہ سارا نظام اور اُس کے مظاہر اسلامی، روحانی اور نورانی ہو جائیں گے۔ یہ سوچ نہایت عامیانہ اور سادہ لوحی پر مبنی ہے۔

ہر ایجاد اپنے فلسفے کی روشنی میں اپنے اقدار [values] کے ایک مربوط نظام کی حامل ہوتی ہے۔ value loaded اور value specific یا value oriented ہوتی ہے۔ اِس نظامِ فکر کا [جس کے تحت مغرب میں یہ ترقی ممکن ہوئی ہے] نقطۂ ماسکہ ''لذت'' ہے۔ اُس کی ہر ایجاد اور دریافت لذت اندوزی اور تعیش پسندی کے حصول، اس کے دائرے کی وسعت اور اس کی راہ میں درپیش مسائل اور مشکلات کو دور کرنے کے لیے ہے۔ نفس کے ہر تقاضے اور مطالبے کو جدیدیت کے بطن سے ظہور کرنے والی جدید سائنس نے جس طرح ممکن بنایا ہے اور جس طرح نفس کی پرستش کے عملی وسائل مہیا کیے ہیں، آج یہ کسی سے پوشیدہ نہیں، اس کے نتیجے میں نفس کے تزکیے کے امکانات رفتہ رفتہ ناکارہ ہوتے جا رہے ہیں۔ سائنسی ایجادات چوں کہ ہمارے سامنے آخری تیار شدہ حالت [finished form] میں آتی ہیں، اس لیے ہماری نظر اور توجہ اُس کی ظاہری چمک دمک پر مرکوز اور فوری فوائد تک محدود ہو جاتی ہے۔ ہم یہ تصور کر لیتے ہیں کہ اُس شے کی تیاری کا پورا عمل فطری اور حلال طریقے سے عمل میں آیا ہے اور یہ ایجاد و اکتشاف کائنات کے اصولِ فطرت سے پوری طرح ہم آہنگ ہے۔

محیر العقول تیکنیکی ترقی کے ہولناک نتائج: مغربی مفکرین کا اعتراف:

حالاں کہ اِن ایجادات اور صنعتی ترقی کے انبار کے پسِ پشت نقصانات، ہولناکی اور ہوسناکی کی ایسی داستان پوشیدہ ہے جس نے، انسان اور کائنات دونوں کو اندھی طاقتوں [blind forces] کے سپرد کر دیا ہے۔ بحر و بر میں فساد برپا کر کے تسخیر کائنات کے نام پر تدفین کائنات کا پورا سامان مہیا

1- A. F. Chalmers, *What is this Thing Called Science?: an Assessment of the Nature and Status of Science and its Methods*. England: Open University Press, 1988, p. 119.

کر دیا ہے۔ انسان کو اللہ تعالیٰ کی بندگی سے نکال کر مشین کی غلامی میں مبتلا کر دیا ہے۔ جدید سائنس کا دعویٰ تھا کہ وہ مابعد الطبیعیات سے ماورا ہو کر آزادانہ طور پر سائنسی تجربات سے مشاہدات اخذ کر کے نتائج حاصل کرتی ہے، حالاں کہ یہ دعویٰ کذبِ محض ہے، جواب خود مغرب میں ردّ ہو چکا ہے۔ جدید سائنس کا پورا تانا بانا، خاص فلسفے، تاریخ وتہذیب اور مخصوص اہداف ومقاصد اور مابعد الطبیعیات سے برآمد ہوا ہے جو آزادی [Freedom]، ترقی [Development] بہ ذریعہ سرمایہ [capital] سے اُبھرتا ہے۔ اس لیے عصر حاضر میں تبدیلی اور تغیر کا سبب سائنسی ایجادات کو سمجھنا نادانی ہے، اس ہمہ گیر تغیر کا اصل سبب وہ سائنسی نظریات ہیں جو سترھویں صدی میں ایک نئی مابعد الطبیعیات کے زیر اثر تاریخ انسانی میں جدیدیت اور روشن خیالی کے نام سے پیش کیے گئے۔ جنھوں نے انسان، کائنات، خدا، آخرت، زندگی اور مقصد زندگی سے متعلق تمام قدیم مابعد الطبیعی تصورات کو ظلمت [Dark Ages] قرار دے کر رد کر دیا۔

عصر جدید میں آزادی اور ترقّی کا غیر مادّی تصور ممکن ہی نہیں رہا، یہاں آزادی کے آزار [Agony of freedom] سے نجات دلانے کا کام مزید آزادی [More Freedom] یعنی آزادی کے مزید ذرائع [more resources for freedom] کے ذریعے مہیّا کیا جاتا ہے، جس کے اظہار کی واحد صورت مارکیٹ [Market] ہے، جہاں سرمائے [capital] کے بغیر آزادی و ترقّی کا اظہار نہیں ہو سکتا، اِس لیے سرمایہ [capital] ہی عہدِ حاضر کا خیر، سچ اور حق ہے۔ تمام رشتے، ناطے تعلّقات اور محبّتیں صرف اور صرف سرمائے کے منہاج پر پرکھی جارہی ہیں، ہر تعلق پیسے سے شروع ہو کر پیسے پر ختم ہو رہا ہے، ہم مارکیٹ سوسائٹی میں جی رہے ہیں، گھر، دفتر، اسکول غرض خواب گاہ تک میں ہر لمحہ ہم مارکیٹ میں بسر کرتے ہیں، کچھ نہ کچھ بیچتے یا خریدتے رہتے ہیں یا خریدنے اور بیچنے کی منصوبہ بندی میں مصروف رہتے ہیں، لیکن ہمیں نہ اِس کا علم ہوتا ہے نہ اندازہ۔ اس جبر کی ایسی ایسی صورتیں ہیں کہ انسان اگر غور کرے تو دنگ رہ جائے، کہ وہ کیسی سنہری زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے، زنجیر سنہری ہو یا لوہے کی، بہر حال وہ ہوتی زنجیر ہی ہے اور قید کی علامت۔ اِسی لیے فلاسفۂ مغرب اب اعتراف کر رہے ہیں[1] کہ جدید سائنسی ترقی نے ہمیں ہلاکت کے مہیب وعمیق غار میں ڈھکیل دیا ہے،

۱- اس سلسلے میں فلاسفہ اور مفکرین مغرب کی درج ذیل کتابوں کا مطالعہ بھی مفید رہے گا:

[1] Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press, 1970.

[2] Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology, and Other Essays*, New York: Harper Collins, 1982.

[3] Erich Fromm, *The Sane Society*, New York: Routledge Classics, 2002.

[4] Erich Fromm, *Escape from Freedom*, New York: Open Road Media, 2013.

[5] Alvin Toffler, *Future Shock*, New York: Bantam Books, 1990.

[6] Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon Press,1991.

ہائیڈگر Heidegger کا کہنا ہے:

Western civilization had become spiritually bankrupt and that a radical Transvaluation of values was needed.[1]

برٹرینڈ رسل Bertrand Russell کا کہنا ہے کہ اِس کرّۂ ارض پر انسانیت کا آخری دور ہے جسے سائنس معدوم کرنے جا رہی ہے، وہ مشین جس کی اِس قدر تعریف کی جا رہی ہے، عصرِ حاضر کا شیطان ہے جس کی عبادت ایک نئی طرز کی عفریت پرستی ہے۔

We are perhaps living in the last age of man, and, if so, it is to science that he will owe his extinction. ...... This really won't do. The idolatry of the machine is an abomination. The Machine as an object of adoration is the modern form of Satan, and its worship is the modern diabolism.[2]

لیوس ممفورڈ [Lewis Mumford, 1895-1990] نے اِس شیطانی تہذیب کے ذریعے پروان چڑھنے والے انسان کی کیفیت اِن لفظوں میں بیان کی ہے:

Modern Man has infact been painfully Committing Suicide.[3]

Aldous huxle نے صاف صاف بتایا ہے کہ "اخلاقی قیود واقدار سے آزاد اِس سائنس نے انسان سے آزادی اور دنیا سے امن دونوں سلب کر لیا ہے"۔

ان تمام اعترافات کے مطالعے کے بعد کوئی ہوش مند قطعاً اس انسان دشمن تہذیب کے خونی ہاتھوں سے ملنے والی ترقی کو مسلمانوں کے لیے قبول کرنے کا مشورہ نہ دے گا، اور اس پر واضح ہو جائے گا کہ یہ Value Neutral نہیں بلکہ Value Specific ہے کیوں کہ وہ مابعد الطبیعیاتی تصوّرات اپنے ساتھ لاتی ہیں اور سائنس تو بہت دور کی چیز ہے، بچوں کے کھلونے تک Value neutral نہیں بلکہ Value Oriented اور Value loaded ہوتے ہیں۔ مغرب سے درآمد شدہ کھلونوں مثلاً باربی ڈول ہی کے خدوخال، رنگ روپ، اعضا کی بناوٹ اور غمزے وعشوے ایک خاص

1- David E. Roberts, *Existentialism and Religious Belief,* New York: Oxford University Press, 1959, p. 149.

2- Bertrand Russell, *The Impact of Science on Society,* New York: AMS Press, 1968, pp. 76, 60.

3- Lewis Memford, *The Condition on Man,* London: A Harvest / HBJ Books 1973, p.264.

تہذیب وتمدّن اور اقدار وثقافت کی ترجمانی کرتے ہیں۔اِس ترقی کے ہاتھوں پروان چڑھنے والی تہذیب نے انسانیت پر نزاع کا عالم طاری کر دیا ہے، آج کا انسان [modern man] تمام تر سائنسی لاؤلشکر اور علوم وعقلیت کے اسلحے سے لیس ہونے کے باوجود ہلاکت کے مہیب وعمیق کھو میں گر رہا ہے، اُس کا چہرہ بھلے شفاف، چمک دار اور لطیف ہو مگر باطن اتنا ہی ظلمت زدہ اور کثیف ہے۔وہ انتہائی زخم خوردہ اور دکھی ہے۔وہ اپنی زندگی میں توازن، اعتدال اور ٹھہراؤ کی معدومیت سے پریشان ہے۔اِس تہذیب میں ''انسان'' ناپید ہوگیا ہے۔وہ حصولِ تسکین ویقین کے لیے ہر حربہ وطریقہ آزما چکا ہے، لیکن قلبی سکون اور روحانی سرور کا انخلا اُسے کھائے جا رہا ہے اس سلسلے میں مغرب ہی کے ایک مفکر کا عبرت انگیز اقتباس دیکھیے جس میں LeComte کی کتاب کا خلاصہ ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے:

> The aim of author is specifically human. He is convenced that the modern uneasiness arises mainly from the fact that intelligence has deprived man of all reason for existence by destroying in the name of science still in cradle, the doctrines which up till now gave a meaning to undividual life, a reason for effort, a transcendent end to attain: namely, the religion.[1]

> ''اِس بات پر یقین ہوگیا ہے کہ موجودہ دور کی بے چینی خاص طور پر اِس وجہ سے پیدا ہوئی ہے کہ عقل نے سائنس کے نام پر، جو ہنوز گہوارۂ اطفال میں ہے، انسانوں کو زندہ رہنے کے لیے ہر قسم کی اُمنگ اور معقولیت سے محروم کر دیا، اِس نظریہ حیات کو ـــــ مذہب کو ـــــ ہی ختم کر ڈالا جو ابھی تک زندگی کا مفہوم متعین کرتا تھا، جو جدوجہد میں حصہ لینے کے لیے انسان کو اُبھارتا تھا، جو مادّیت سے مافوق ایک نصب العین عطا کرتا تھا''۔

انیسویں صدی میں نیطشے [Nietzshe, 1844-1900] نے کہا تھا کہ ''خدا مر گیا ہے'' مگر بیسویں صدی میں مابعد جدیدیوں نے کہا: ''یہ انیسویں صدی کا مسئلہ تھا کہ خدا مر گیا، اب بیسویں صدی کا مسئلہ یہ ہے کہ ''انسان بھی مر گیا''۔جو خدا سے کسی قسم کا خواہ مثبت یا منفی رشتہ چاہے۔بالفاظِ دیگر انسان کی

1- Pierre Lecomte do Noüy, *Human Destiny*, Longmans: Green and Co., 1947, p. 13.

موت خدا کی موت کا منطقی نتیجہ ہے۔ مشہور اطالوی پس جدید مفکر Vattimo لکھتا ہے:

Post modernism would then be understood as the "DEATH OF MAN" or of humanism and its faith in human power and transcendence, as well as of God; The end of all attampts to discover ultimate "Origins" or a certain method, or to revolutionize human consciousness.[1]

1- Gianni vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneuties in Postmodern Culture,* [Trans., Jon R. Snder], Baltimore:John Hopkins University Press,1988, pp.31, 47.

دوسرا باب

اسلام ـــــ دینی اور علمی منہاج

ڈاکٹر منظور احمد: فرسودگی اور نظر ثانی کا طریقہ

دین نے انسانی زندگی کی فلاح و بہبود کا جو ضابطہ مقرر کیا ہے، اس کا سب سے اہم موضوع حکم شرعی اور اس کو جاننے کے ذرائع کا تعین ہے۔ بعض گروہوں کا خیال ہے کہ اس ضابطے کی اساس عقل انسانی ہے۔ انسان اپنی عقل سے یہ فیصلہ کرے کہ وہ انسانی زندگی کو کس طرح مربوط و منظم طریقے پر استوار کرسکتا ہے۔ شرائعِ سماویہ کا عموماً اور اسلام کا خصوصاً یہ دعویٰ ہے کہ حکم شرعی کا اصل الاصول وحی الٰہی ہے، اس لیے کہ انسانی عقل کے فیصلے نہ تو ہر ایک کے لیے مشترکہ و متفقہ طور پر حجت ہوسکتے ہیں اور نہ ہی عقل مفادات، جذبات، خواہشات اور ذاتی مصلحتوں سے ماورا ہوسکتی ہے۔ صرف وحی الٰہی کی یہ خاصیت ہے کہ وہ معروضی ہوتی ہے، اس میں ذاتی مفاد اور مصلحت کا کوئی شائبہ نہیں ہوتا اور وہ تمام انسانوں کی فلاح و بہبود اور کامرانی و کامیابی کی یکساں طور پر ضامن ہوتی ہے۔ اس لیے شریعتِ اسلامی نے انسانی زندگی کے نظام کی بنیاد کو وحی الٰہی کے ذریعے طے کر دیا ہے۔ بالفاظِ دیگر انسانی زندگی کا مدار جن کلیات پر ہے اور جن کے تعین میں عقل انسانی کے بہکنے اور بھٹکنے کے امکانات تھے، شریعت نے اسے از خود متعین کر دیا، خیر و شر کے معیارات اور حق و باطل کے پیمانے مقرر فرما دیے۔ عقل انسانی کو اس حصار میں اجازت ہے کہ وہ جتنی چاہے تفصیلات، توضیحات، تفہیمات اور تشریحات پیش کرے اگر وہ ان بنیادی احکام کے موافق ہیں تو قابل قبول ہیں اور اگر معارض ہیں تو مردود۔

اسلامی شریعت میں حاکم اور حکم شرعی کو جاننے کا ذریعہ صرف فقہ نہیں بلکہ ایمانیات سے متعلق ہے اور اس کا جواب علم العقائد کی رو سے یہ ہے کہ حاکم اللہ تعالیٰ ہے، یہی توحید ہے اور اس کے احکام کا مجموعہ اس کی کتاب ہے، اسی لیے تمام فقہا کے یہاں یہ جملہ مشترک ہے:

الحاکم و المشرع المکلف ھو اللہ سبحانہ و تعالیٰ۔

"یعنی حکم دینے والا اور احکام شریعت کا مکلف بنانے والا صرف اللہ تعالیٰ ہے"۔

اس حکم کو قولی تشریح اور عملی نمونے کے ساتھ بندوں تک پہنچانے والی ذات رسول کی ہے، یہ رسالت

ہے، اور بندگانِ خدا کی ہدایت کے لیے اللہ تعالیٰ اور رسول کے درمیان مکالمے اور رابطے کی عمومی صورت وحی ہے، جو عموماً فرشتے کے ذریعے انجام پاتی ہے، اس کی توضیح ایمان بالملائکہ سے ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ایمانیات کے ان تینوں ابواب کو ایک آیت میں جمع کر دیا ہے:

اٰمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْهِ مِنْ رَّبِّهٖ وَ الْمُؤْمِنُوْنَ ۚ كُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ مَلٰٓئِكَتِهٖ وَ كُتُبِهٖ وَ رُسُلِهٖ ۚ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهٖ ۚ وَ قَالُوْا سَمِعْنَا وَ اَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَ اِلَيْكَ الْمَصِيْرُ [۲:۲۸۵]

''رسول [اللہ] اس کتاب پر جو اُن کے رب کی طرف سے اُن پر نازل ہوئی ایمان رکھتے ہیں اور مومن بھی۔ سب اللہ پر اور اُس کے فرشتوں پر اور اُس کی کتابوں پر اور اُس کے پیغمبروں پر ایمان رکھتے ہیں [اور کہتے ہیں کہ] ہم اُس کے پیغمبروں سے کسی میں کچھ فرق نہیں کرتے۔ اور وہ [اللہ سے] عرض کرتے ہیں کہ ہم نے [تیرا حکم] سنا اور قبول کیا۔ اے رب ہم تیری بخشش مانگتے ہیں اور تیری ہی طرف لوٹ کر جانا ہے۔''

اصولی طور پر علم العقائد ہی سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وحی، یعنی کلام اللہ اور اسوۂ رسول، حکم شرعی کا حقیقی مصدر اور حتمی ماخذ ہے۔ اگر کتاب اللہ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى [۵۳:۴] کا نام ہے تو سنت اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا يُوْحٰٓى اِلَيَّ [۶:۵۰] کا۔ اس صراحت سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کتاب و سنت فی الاصل دو الگ چیزیں نہیں بلکہ ایک ہے: وحی۔ اگر کتاب اللہ متن [text] ہے تو سنت اس کی شرح ہے جو متکلم کی منشا کے عین مطابق ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے براہِ راست اور بلاواسطہ مخاطبین کے لیے یہ متن اور شرح یکساں درجے کی حجیت کے حامل تھے لیکن بالواسطہ مخاطبین کے لیے بہ اعتبار حفاظت و ثبوت، مصادر فقہ میں کتاب اللہ کو اولیت ملی اور سنت کو ثانویت، نیز سنت کے لفظی ثبوت اور معنوی صحت کے لیے کتاب اللہ سے مراجعت اور موافقت ضروری ٹھہری۔ اس لیے شریعت اسلامی کے لیے اصل اور بالذات ماخذ وحی الٰہی ہے یعنی کتاب و سنت اور بقیہ تمام ماخذ ان دونوں آخذ کی سند کی بنیاد پر مصدر بن سکتے ہیں۔ روایتی علما قانون الٰہی کے اس تفہیمی منابع کا، جسے کلاسیکی فقہا نے وحی الٰہی کی روشنی میں اجماعاً متعین کیا ہے، مکمل دفاع کرتے ہیں اور ان فقہی اصولوں پر قانون کے اطلاق و نفاذ کے لیے طریق استعمال اور مہیا کرنے کے امکانات کو قبول کرتے ہیں، لیکن یہ سارا عمل ہمیشہ روایتی فقہی اصولوں کی بنیاد پر ہی ممکن ہے۔

ڈاکٹر منظور احمد صاحب مسلمانوں کے تنزل کا اصل سبب روایتی علمی منہاج پر اصرار کو قرار دیتے ہیں۔ اُنھوں نے تقریب فہم کے لیے اپنی تحریروں میں مسلمانوں کے روایتی علمی منہاج پر نظر ثانی کا طریقہ بھی

تجویز فرمادیا ہے۔ اسلامی سیاق [context] میں علمی منہاج [epistemological paradigm] سے مرادوہ شرعی دلائل ہیں جن سے احکامِ شرعیہ کا استنباط واستخراج کیا جاتا ہے۔ وہ چار ہیں:

[۱] کتاب اللہ۔

[۲] سُنّتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم۔

[۳] اجماعِ اُمّت۔

[۴] اجتہاد۔

ماخذِ اوّل — کتاب اللہ

قرآن مجید انسانوں کی ہدایت و سرفرازی کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے آخری [final] اور دائمی [eternal] دستاویز ہے، جو بہ ذریعہ وحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی۔ اِس کی لفظی و معنوی حفاظت کا وعدہ خود اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمّے لیا ہے۔ یہ قانونِ شرعی کا اصل الاصول اور بنیادی سرچشمہ ہے۔ اِس کا ایک ایک حکم اٹل ہے اور زمان و مکاں کی حد بندیوں سے ماورا بھی۔

عصرِ حاضر میں قرآن کے کلام الٰہی ہونے کو بہ طور علمی قضیہ ماننا ممکن نہیں: منظور احمد:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب اگرچہ نیاز فتح پوری کی طرح کُھل کر اپنے عقائد کا اظہار کرتے ہوئے یہ نہیں فرماتے کہ قرآن مجید کلام اللہ [Word of God] نہیں ہے۔ لیکن اُنھوں نے پوری اُمّت کے اِس عقیدے کو، کہ قرآن مجید کا حرف حرف ما انزل اللہ ہے، ایمانی یا غیر علمی قضیہ قرار دے دیا ہے۔ ڈاکٹر منظور احمد لکھتے ہیں:

> ”انسان اپنے زمان و مکان کی کُلّی علمی کائنات [universe of knowledge] سے باہر نکل کر نہیں سوچ سکتا۔ جس طرح اب سے چودہ سو سال پہلے کے عربوں کے لیے ناممکن تھا کہ وہ قرآن کو خدا کا کلام اسی طرح نہ مانیں جس طرح ان کا اپنا کلام ہوتا ہے۔ اسی طرح آج کے ذہن کے لیے اس بات کو عربوں کی طرح قیاس کرنا بعید از قیاس ہے۔ یہ ایمانی عمل کی حیثیت سے تو تسلیم کیا جا سکتا ہے، لیکن اس بات کو علمی قضیے کے طور پر پیش کرنا آج کی علمی فضا میں ممکن نہیں ہے۔ ممکن ہے کل کی علمی فضا آج سے بھی مختلف ہو اور آئندہ بہت سے کونی [cosmic] اور مابعد الطبیعیاتی [ontic] تصورات کا طرزِ تفہیم بدل جائے گا“۔ [1]

”اب سے چودہ سو سال پہلے کے عربوں کے لیے ناممکن تھا کہ وہ قرآن کو خدا کا کلام اسی طرح نہ مانیں جس طرح ان کا اپنا کلام ہوتا ہے“۔ یہ فقرہ بلا حوالہ اور انتہائی مبہم ہے — یہ ایک تاریخی حقیقت

۱۔ منظور احمد، ”نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام“، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۶۹۔

ہے کہ عرب اپنی تمام تر فصاحت و بلاغت اور طلاقت کے باوصف قرآن کے شکوہ اور صولت سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ مشرکین عرب غلاف کعبہ کے پیچھے چھپ کر کلام الٰہی سنتے تھے، فصحائے عرب نے اللہ تعالیٰ کو سجدہ بعد میں کیا ہے، پہلے وہ اس کلام مقدس کے روبہ رو سجدہ ریز ہوئے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے آخری نبی پر نازل فرمایا تھا۔ عرب قرآن کو غیر انسانی اور الہامی کلام تو مان ہی چکے تھے لیکن وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کا پیغمبر اور فرستادہ ماننے سے انکاری تھے۔ قرآن حکیم کا فکر و تدبر سے مطالعہ کرنے والوں، عہد جاہلیت کے شعر و ادب سے واقفین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت کی تاریخ پر نظر رکھنے والوں کے لیے یہ حقائق اجنبی نہیں ہیں۔

ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں کہ آج کل کی علمی فضا میں قرآن کو "علمی قضیے" کے طور پر پیش کرنا ممکن نہیں ہے۔ اگر واقعۃً ڈاکٹر صاحب ایسا سمجھتے ہیں تو ان کا قرآن مجید کی تفسیر جدید، تاویل نو اور تفہیم جدید کا سارا مقدمہ ہی مسترد قرار پاتا ہے، اور قرآن حکیم سے مسائل کے حل اور احکام کے استنباط کے لیے رجوع ایک غیر علمی رویہ بن جاتا ہے۔ عہد حاضر کے علمی پیمانے ۱۸ ویں صدی میں منظر عام پر آئے ہیں۔ ان علمی پیمانوں پر بھی کوئی اتفاق و اجماع نہیں ہے۔ ان میں اختلاف کی کئی سطحیں موجود ہیں۔ ہیگل اور وٹگنسٹائن ہی کو لے لیا جائے، جن سے ڈاکٹر صاحب بہت اخذ و استفادہ کرتے ہیں، کیا ان کے فلسفیانہ افکار کو دیگر عبقری فلاسفہ نے اسی طرح قبول کیا ہے جس طرح ڈاکٹر صاحب انھیں فلسفے سے ناواقف قارئین کے سامنے پیش کرتے ہیں۔

قرآن کا کلام الٰہی ہونا قابل تصدیق نہیں:

اِس مختصر سی وضاحت کے بعد اب اگر ڈاکٹر صاحب کے مذکورہ اقتباس کی فلسفیانہ منہاج میں تفہیم کے لیے فلسفے کی ابتدائی کتابوں میں بیان کی ہوئی ایک مثال پر غور کیا جائے تو قرآن مجید کے "علمی قضیہ" نہ ہونے سے متعلق ڈاکٹر صاحب کی مراد واضح ہو جائے گی ــــ اگر کوئی شخص مجھ سے یہ کہے کہ میرے سامنے ایک میز رکھی ہے تو قبل اِس کے کہ میں یہ فیصلہ کر سکوں کہ وہ جملہ درست ہے یا غلط، میرے لیے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ بالآخر یہ سمجھوں کہ اِس جملے کا معنی و مفہوم کیا ہے؟ گویا اِس جملے کا مفہوم وہ احساسات ہی ہیں کہ جو میز کے تصورات سے وابستہ ہیں۔ یعنی یہ کہ میں نے پہلے میزیں دیکھی ہوئی ہیں اور ہمارے سابقہ تجربے نے ہم کو یہ سکھا دیا ہے کہ آخر کار اِس لفظ "میز" سے ہماری مراد ایک خاص قسم کی چیز ہی ہے اور اِسی واسطے میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ مجھے لفظ "میز" کا مفہوم آتا ہے۔ لیکن اِس کے برعکس اگر کوئی مجھ سے یہ کہے کہ یہ عالم ایک کُل ہے جو کہ تمام اختلافات اور تضادات کا ایک امتزاج ہے، تو ایسا جملہ بے معنی اور لغو ہوگا باوجود اِس کے کہ اِس جملے کے قواعد و ضوابط سے ہم مانوس معلوم ہوتے ہیں۔ کیوں کہ میں اپنے حواس سے اِس بات کا اندازہ لگا ہی نہیں سکتا کہ یہ "کُل" آخر کس قسم کی چیز ہے۔ چناں چہ اگر کوئی دوسرا شخص مجھ سے یہ کہے کہ یہ عالم ایک "کُل" ہے جو تضادات و اختلافات کا ایک عظیم تر

مظہر ہے تو باوجودیکہ یہ دونوں ہی جملے ایک دوسرے سے متضاد ہیں، ہم یہ فیصلہ نہیں کرسکتے کہ اِن جملوں میں کون سا جملہ صداقت پر مبنی ہے۔ اور اِس کی وجہ صرف یہ ہے کہ یہ جملے گو کہ بامعنی معلوم ہوتے ہیں لیکن حقیقۃً یہ معنی و مفہوم سے عاری جملے ہیں کیوں کہ تجرباتی طور پر اِن اصطلاحوں کی ''صداقتی قدر'' کا تعین نہیں کیا جاسکتا۔ اِن کی نوعیت بالکل ایسے من گھڑت لفظوں کی سی ہے جنھیں کوئی شخص یوں ہی گھڑ یا تراش لیتا ہے اور پھر یہ دعویٰ بھی کرتا ہے کہ اُس کا اِن الفاظ سے کوئی مطلب بھی ہے۔[1]

ڈاکٹر صاحب کا قرآن مجید کے کلامِ الٰہی ہونے کو ''علمی قضیہ'' ماننے سے انکار کا دعویٰ اِن ہی معنوں میں ہے۔ یہ تصور منطقی ایجابیت پسندوں سے مستعار و ماخوذ ہے۔[2] اُس کے مطابق بامعنی [علمی] قضایا کو بے معنی [غیر علمی] قضایا سے الگ کرنا ضروری ہے۔ بامعنی قضیہ ایسے قضیے کو کہا جاتا ہے جو قابلِ تصدیق یا قابلِ تکذیب ہو:

> A meaningful proposition as one which is either empirical or analytic. If we agree with distinction and if we accept the definition, then we must conclude that metaphysical propositions are meaningless.[3]

یعنی وہ تمام قضایا جن کی تصدیق یا تکذیب حواس کے ذریعے نہیں ہو سکتی، بے معنی [غیر علمی] قضیے ہیں۔ مثلاً خدا، وحی، جنت و جہنم، قرآن کا کلامِ الٰہی ہونا وغیرہ۔ اسی طرح مثلاً سورج نکلا ہوا ہے یا نہیں، بارش ہو رہی ہے یا نہیں، بامعنی [علمی] قضایا ہیں کیوں کہ ان کی حسّی و مشاہداتی تصدیق یا تکذیب ہو سکتی ہے۔ اسی لیے منطقی ایجابیت [logical Positivism] کے مطابق وہ قضایا جو مذہب، اخلاق اور جمالیات کے تصورات سے بحث کرتے ہیں، سب بے معنی [غیر علمی] ہیں کیوں کہ اِن علوم کے قضایا کی حسّی تصدیق یا تکذیب نہیں ہو سکتی۔ ڈاکٹر منظور احمد وٹگنسٹائن کا موقف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''مہمل جملوں [Nonsensial] کی ایک تیسری قسم، جس کو ہم ذرا عمیق قسم کہہ سکتے ہیں، وہ جملے ہیں جو مذہب اور اخلاق کے ماورائی اور متصوفانہ رموز سے متعلق ہیں۔ یہ جملے بھی، وٹگنسٹائن کے نزدیک، کسی امرِ واقعہ کا اظہار نہیں ہیں''۔[4]

وٹگنسٹائن کے موقف کی وضاحت کے علاوہ خود ڈاکٹر منظور احمد صاحب نے بھی اپنی کتاب میں کسی قضیے کے علمی [بامعنی] ہونے کے لیے یہی شرط رکھی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ خدا کی طرف سے بنایا ہوا کوئی قانون ایمان کا جُزو تو ہو سکتا ہے: ''لیکن علمی قضیہ نہیں، اِس لیے کہ اُس کو کسی علمی معیار سے صحیح یا غلط

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۲۰۰۰ء، صفحات ۲۸۴-۲۸۵۔

۲۔ یہ سوال بہ ہر حال حد درجے قابلِ غور ہے کہ کیا وٹگنسٹائن اور دیگر منطقی ایجابیت پسندوں کے افکار کو دیگر عبقری فلاسفہ نے اُسی طرح قبول کیا ہے، جس طرح ڈاکٹر صاحب اسے بہ طور بدیہی حقیقت پیش فرما رہے ہیں؟

3- S. Korner, *Kant*, England: Penguin Books, 1977, p. 17.

۴۔ منظور احمد، ''لڈوگ وٹگنسٹائن''، مشمولہ تاریخ فلسفہ [مترجم، مولوی احسان احمد]، صفحہ ۲۲۸۔

کوئی قانون ایمان کا جُز تو ہو سکتا ہے: ''لیکن علمی قضیہ نہیں، اِس لیے کہ اُس کو کسی علمی معیار سے صحیح یا غلط ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ علمی معیار پر صرف وہ حقائق پرکھے جا سکتے ہیں جن میں صحت یا عدمِ صحت کا امکان ہوتا ہے اور یہ قضیہ کہ ''قانون قادرِ مطلق نے بنایا ہے'' عدمِ صحت کے امکان سے خارج ہے اِس لیے علم کی بنیاد نہیں بن سکتا''۔[1]

منظور احمد: قرآن ایمانی جہت سے کلام اللہ ہے: مفہوم و مراد:

قرآن کے کلامِ الٰہی ہونے کو علمی قضیہ ماننے سے تو ڈاکٹر صاحب نے انکار فرما دیا، ایمانی عمل کی حیثیت سے تسلیم کرنے کی گنجائش البتہ رکھی ہے۔ مگر کیا ڈاکٹر صاحب کے منہاجِ علم میں اس کی کوئی حیثیت بھی ہے؟ ایمانی عمل ڈاکٹر صاحب کے نزدیک کیا حیثیت رکھتا ہے، ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

> ''یہ انسانوں کی پسند و ناپسند، قبولیت یا عدم قبولیت، افادیت یا عدم افادیت کے احساس سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ تمام چیزیں صادق اور کاذب کے زمرے میں نہیں آتیں۔ میں خدا پر ایمان رکھتا ہوں، یہ میرا ذاتی فعل ہے''۔[2]

ڈاکٹر صاحب کی نظر میں ''ایمان'' کی کیا حیثیت ہے، وہ لکھتے ہیں:

> ''ایمان وہ چیز ہے جو اپنے وجود کے لیے کسی استدلال کا مرہونِ منت نہیں ہے، ایمان کے لیے تو یہ بھی لازم نہیں ہے کہ وہ شے جس پر کوئی شخص ایمان لایا ہو وجود رکھتی ہو، یا اگر رکھتی ہو تو کسی خاص انداز سے''۔[3]

خدا پر ایمان اس کے ہونے کو مستلزم نہیں: منظور احمد:

اِس تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ڈاکٹر منظور احمد صاحبؒ کے نزدیک قرآن مجید کے حرف حرف کا کلام اللہ ماننا، بے معنی یا مہمل قضیہ ہے، اِس طرح قرآن مجید علم کے دائرے سے باہر ہو گیا۔ اِسے کسی علمی اختلاف کے ازالے یا عملی تنازع کے تصفیے کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا،[4] یہ محض ایک کتاب صامت ہے جس پر ایمان لانا ہی کافی ہے اور ایمان کا علم سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ تو بس ایک داخلی کیفیت ہے، ذاتی و انفرادی پسند و ناپسند ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ کسی قضیے کو حقیقت مان کر ایمان لائے بیٹھے ہوں اور وہ موجود ہی نہ ہو۔ ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں کہ خدا پر ایمان لانا اُس کے موجود ہونے کو مستلزم

۱۔ منظور احمد، ''چند تعلیمی مسائل''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۱۸۱۔

۲۔ ایضاً، صفحہ ۱۶۲۔

۳۔ ایضاً، صفحہ ۱۸۰۔

۴۔ جب قرآن مجید کے حرف حرف کا ما انزل اللہ ہونا غیر علمی قضیہ ٹھہرا، تو اُس سے ثابت و صادر ہونے والے احکام یا مستنبط و مستخرج مسائل کب دائمی ہو سکتے ہیں؟ اگر ڈاکٹر صاحب کی نظر میں قرآن عصرِ حاضر میں علم کے معیار پر پورا نہیں اترتا تو خود ڈاکٹر صاحب کا وہ سارا مقدمہ جو قرآن کی تفسیرِ نو، تشریحِ جدید، اور نئی تاویلات پر بنیاد رکھتا ہے از خود مسترد ہو جاتا ہے اور قرآن کو کسی بھی علمی قضیے میں زیرِ بحث لانا ایک غیر علمی رویہ قرار پاتا ہے۔

نہیں ہے، کیوں کہ یہ بات کہ خدا ہے یا نہیں ثابت نہیں ہو سکتی۔[1]

ڈاکٹر منظور احمد صاحب کی یہ تصریحات حد درجے حیران کن ہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مابعد الطبیعی حقائق اور ایمان واعتقادات کے اثبات کا پورا منہاج ان کی نظر میں درخور اعتنا نہیں، بلکہ یہ سب بچگانہ اور طفلانہ باتیں ہیں ــــ مخلوق کے لیے علم کے تین ذرائع ہیں حواس، عقل اور خبر۔ مابعد الطبیعی حقائق اور باب ایمانیات سے متعلق امور اگرچہ امتیوں کے لیے خبر ہے۔ لیکن انبیا ومرسلین کے لیے وہ باقاعدہ حسی تجربہ اور ذاتی مشاہدہ ہے، جس کے ذریعے وہ مابعد الطبیعی حقائق اور حیات انسانی کے لیے راہ نما اصولوں اور کلیات کا بہ راہ راست ادراک کرتے ہیں۔ امتیوں کے لیے مخبر صادق کی خبر پر اعتماد اور اس پر ایمان اپنے نقطۂ کمال پر پہنچ کر شعور کی تمام سطحوں کو شاداب اور سیراب کرتی ہے اور یقین کا وہ حال پیدا کرتی ہے جو تجربے و مشاہدے کا لازمہ ہے۔ اس معرفت کے وسیلے سے غیب بھی مورد یقین بن جاتا ہے۔ اس لیے یہ ایک مُسلّمہ ہے کہ انسانی شعور کی دو جہتیں ہیں:

[۱] علم کے معروف ذرائع کی امداد واعانت سے مجہول سے معلوم تک پہنچنا۔

[۲] حقائق کو ماننا اور ان کا اقرار کرنا انھیں معلوم کرنے کی جدوجہد میں پڑے بغیر۔

اگر انسانی شعور کی ان دونوں کارفرمائیوں کو متوازن حالت میں برقرار نہ رکھا جائے تو پورا وجود اور شعور انسانی مہمل ہو جائے گا اور اس کی علمی وفکری زندگی کا جواز ختم ہو جائے گا۔

عصر جدید: کونیاتی ومابعد الطبیعی تصورات کا طرز تفہیم:

ڈاکٹر صاحب کا کہنا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ آئندہ زمانے میں کونیاتی اور مابعد الطبیعیاتی تصورات کا طرز تفہیم تبدیل ہو جائے گا ــــ زمانہ جدید سے سرسری واقفیت رکھنے والا بھی جانتا ہے کہ مابعد الطبیعیاتی مسائل ہوں یا کونیاتی مسائل یہ عصر حاضر کے انسان کا مسئلہ ہی نہیں ہیں۔ عصر حاضر کے انسان کا صرف ایک ہی مسئلہ ہے اور وہ ہے آزادی۔ جو مارکیٹ میں ارتکاز سرمایہ کے عمل سے حاصل ہوتی ہے۔ معیار زندگی میں مسلسل اضافہ عصر حاضر کے انسان کا مقصد ہے۔ عصر جدید کی پوری روح خواہ جدیدیت ہو یا مابعد جدیدیت اس کا تعلق مغرب کے فلسفہ مادہ پرستی سے ہے جس کی بے شمار اشکال لذت پرستی [hedonism] اشتراکیت، افادیت پرستی اور surrealism سے مل جاتی ہیں۔ آزادی کا مطلب عملی دنیا میں اس کے سوا کچھ نہیں کہ سرمائے میں اضافے کے ہر امکان کو مادّی دنیا میں بہ روئے کار لایا جاسکے۔ ایک ایسا انسان جو شہوت وشکم کی سطح سے اُٹھنے کو تیار نہیں اس کے متعلق یہ پیشن گوئی کہ مابعد الطبیعیاتی و کونیاتی تصورات کی تفہیم ان پر اثر انداز ہوسکے گی عصر حاضر سے ڈاکٹر صاحب کا غص بصر ہے ــــ عصر حاضر اور اس کے انسان کے اہداف ومقاصد کے متعلق خود مغرب میں بہت لکھا جا چکا ہے۔

۱۔ منظور احمد، ''چند تعلیمی مسائل''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۱۶۲۔

قرآن میں بیان کردہ احکام ماورائے زمان و مکاں نہیں: منظور احمد:

ڈاکٹر صاحب پورے قرآن مجید کو ابدی حقائق کا مجموعہ نہیں سمجھتے کہ انسان اِس کتاب کو پورے کا پورا اپنا لے۔ چوں کہ ڈاکٹر صاحب مسلم معاشرے میں رہتے ہیں اس لیے کھل کر اظہار سے ڈرتے ہیں، لہٰذا ان کا بہ تکلف مؤقف یہ ہے کہ قرآن مجید کے بعض حصّے ایسے ہیں جو بنیادی اور اُصولی اقدار کے حامل ہیں، جنھیں وہ ''دین'' کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور بعض حصے وہ ہیں جو وقتی نوعیت کے تھے، یعنی جب کلام پاک نازل ہوا تھا وہ اُس وقت تک کے لیے قابلِ اطلاق اور لائق عمل تھے، مگر اب چوں کہ وقت اور حالات تبدیل ہو چکے ہیں، لہٰذا اُس حصّے پر عمل کو لازمی قرار دینا رجعت پسندی اور حالات سے عدم واقفیت ہے۔ اب دین کی روح، قدر اور کُلّیت کو سامنے رکھتے ہوئے اُن احکام و حدود میں وقت اور حالات کے تحت تبدیلی کی جاسکتی ہے بلکہ تبدیلی ناگزیر ہے کیوں کہ شریعت جُزئی [particular] مدرک بالحواس بہ قید زمان و مکان ہے، کُلّی [universal] یعنی ماورائے زماں و مکاں نہیں ہے۔ سیّدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے حوالے سے ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

> ''حضرتِ عمر فاروقؓ قرآن کے معاشرتی مسائل سے متعلق قرآنی احکامات کو جُزئی سمجھتے ہیں، کُلّی نہیں۔ البتہ اُن کی نظر اُس کُلّیت تک ضرور پہنچ گئی تھی جو خصوصی احکامات کے پسِ پشت کارفرما تھا، اُن کے ایسے فیصلوں میں جو بہ ظاہر قرآن کے مغایر نظر آتے ہیں۔ یہی فلسفہ کارفرما تھا''[1]

جناب منظور احمد نے جو بات سیّدنا فاروق اعظمؓ سے منسوب فرمائی ہے کہ وہ احکام قرآنی کو جزئی سمجھتے ہوئے اُسے شریعت کا کوئی ابدی اور دائمی حکم نہیں سمجھتے تھے۔ حضرتِ عمرؓ کے فتاویٰ اور فیصلوں سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔ اِس سلسلے میں صرف اتنا عرض کر دینا کافی ہے کہ کسی حکم کا اُصولی طور پر واجب الاتباع نہ ہونا اور مخصوص حالات میں کسی حکم کے اطلاق و نفاذ میں کسی شرعی مصلحت کو ملحوظ رکھنا دو الگ الگ چیزیں ہیں۔[2] جن شرعی احکام کے نفاذ میں سیدنا عمرؓ نے مختلف حالات کے موافق سختی یا نرمی برتی ہے یا جرم کی نوعیت اور مجرم کے حالات کو پیش نظر رکھا ہے، اگر اس کا تفصیلی جائزہ لیا جائے تو واضح ہو جائے گا کہ وہاں

۱۔ منظور احمد، ''اسلام اور پاکستان''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۱۲۳۔

۲۔ مثال کے طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ کے موقعوں پر چوروں کے ہاتھ کاٹنے سے منع فرمایا ہے: لا یقطع الأیدي في الغزو، [محمد بن عیسی الترمذیؒ، سنن الترمذي، کراچی: قدیمی کتب خانہ [س۔ن]، أبواب الحدود، باب ما جاء أن لا یقطع الأیدي في الغزو، جلد۱، صفحہ ۲۶۹]۔ حالاں کہ قطع ید اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ سزاؤں اور حدود میں سے ایک حد ہے، لیکن چوں کہ جنگ کے دوران اقامت حد میں اندیشہ ہے کہ مجرم شیطانی حمیت اور نفسانی جوش سے مغلوب ہو کر کفار و مشرکین سے جا ملے گا اور یہ بات اللہ تعالیٰ کے نزدیک حدود کے معطل یا مؤخر ہو جانے سے زیادہ مبغوض ہے، اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوران جنگ اس کے نفاذ سے منع فرما دیا۔ جسے بعد میں فقہا نے اس اصول میں ڈھالا کہ: أن الحدود لا تقام في أرض العدو [دشمن کی سرزمین پر حدود اللہ قائم نہ کی جائیں] [ابن القیمؒ الجوزیۃ، اعلام الموقعین عن رب العالمین، فصل النهي عن قطع الأیدي في الغزو، جلد۴، صفحہ ۳۴۱]۔

ان مخصوص حالات کے پیشِ نظر سیدنا عمرؓ کا فیصلہ شارع کی منشا اور اس کے بیان فرمودہ اُصولوں کے عین مطابق ہے۔ اس لیے سیدنا عمرؓ کے بعض فیصلوں کا گہرائی میں مطالعہ کیے بغیر ان سے یہ نتیجہ اخذ کر لینا کسی طرح درست نہیں کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ بجنسہٖ حدود و احکام کو ابدی حکم نہیں مانتے تھے۔[1]

منظور احمد: دین دائمی اور شریعت قابلِ تغیر ہے: ایک التباس:

حضرتِ شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے حوالے سے ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں کہ:

"شرائع انسانی ضرورتوں کے مطابق بدلتے رہتے ہیں، البتہ وہ بنیادی اقدار جو "دین" ہیں، تمام انبیا کی تعلیمات میں مشترک ہیں"۔[2]

حضرتِ شاہ ولی اللہؒ سے منسوب اِس عبارت پر تو اسی مقالے میں آگے گفتگو کی جائے گی — مندرجہ بالا اقتباس سے ڈاکٹر صاحب کا جو موقف مترشح ہوتا ہے وہ یہ کہ "دین" اور "شریعت" دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں۔ "دین" دائمی [eternal] اور آفاقی [universal] ہونے کے باعث سیّدنا آدم علیہ السلام سے سیّدنا خاتم علیہ السلام تک واحد اور مشترک ہے، جب کہ شرائع وقتی اور زمان و مکاں کی پابند ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کا یہ موقف دینِ محمدی کے سیاق [context] میں نا درست ہے۔ کیوں کہ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک "دین" سے مراد محض مابعد الطبعی مسائل و حقائق ہیں جو نا قابلِ تبدیل ہیں [اگرچہ اُن کی بھی تفہیمات و تعبیرات میں ڈاکٹر صاحب وقت اور حالات کی تبدیلی کے باعث تغیر کو ناگزیر سمجھتے ہیں] اور شریعت یعنی احکام و معاملات اور حدود و قضایا وغیرہ سب قابلِ تغیر و تبدل ہیں۔ گویا دین فقط مجموعہ عقائد یعنی توحید، رسالت اور آخرت پر ایمان لانے کا نام ہے اور باقی سب کچھ شریعت۔

اسلام کا بہ طور آخری شریعت دائمی ہونا تنقید سے بالا نہیں: منظور احمد:

اقبال پر نقد کرتے ہوئے ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

"مسلمانوں کا یہ دعویٰ کہ اسلام آخری شریعت فراہم کرتا ہے اور اِس میں کسی ردّ و بدل کی گنجائش برقرار نہیں رکھ سکتا، یعنی بنیادی طور پر شریعت نا قابلِ تبدیل ہے...... اقبال نے

۱۔ منظور احمد نے جو بات سیدنا فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ کے ذمّے لگائی وہ اُن سے ثابت بھی ہے یا نہیں، سر دست اس سے بحث نہیں، کیوں کہ تمام جدیدیت پسند اپنی بات کے مسلمانوں میں اثر و نفوذ کے لیے کسی بڑے آدمی کا سہارا لیتے ہیں۔ ظاہر ہے کسی بات کا حضرتِ عمرؓ سے منسوب ہو جانا ہی اُس کی صحت و استناد کی کافی دلیل ہے۔ اِسی لیے تمام جدیدیت پسند حضرتِ فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ کی ذاتِ گرامی کو اپنی الحاد پروری کے لیے بہ طور ذریعہ استعمال کرتے ہیں۔ اولیاتِ عمرؓ فی الحقیقت ہیں کیا؟ اُن سے جدیدیت پسندوں کا مُوقّف واقعۃً ثابت بھی ہوتا ہے یا نہیں؟ لیکن ایسے تمام الزامات و بیانات کا جو منظور احمد سمیت دیگر تمام جدیدیت پسندوں کی کتابوں میں سیدنا فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ کے ذمّے لگائے گئے ہیں، ان شاء اللہ، عنقریب جواب دیا جائے گا۔

۲۔ منظور احمد، "نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام"، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۱۷۔

اسلامی فکر کے اِس دعوے کو بلا تنقید قبول فرمالیا، ممکن ہے اس کی وجہ وہ دباؤ ہو جو پچھلے چودہ سو سال کی اسلامی فکر پیدا کرتی ہے"۔[1]

ڈاکٹر صاحب اسلام کے آخری شریعت ہونے کو تنقید سے بالا نہیں سمجھتے، اُنھوں نے اِس اقتباس میں یہ بات واضح لفظوں میں تسلیم کی ہے۔ چودہ سو سال کی پوری اسلامی فکر، دین، اور احکام و قوانین کو دائمی و ابدی سمجھتی ہے، اِس سلسلے میں کوئی نیا مؤقف اختیار کرنا چودہ سو سالہ اسلامی فکر کو غلط مان لینے پر اصرار کرنا ہوگا۔ دوسرے، ڈاکٹر صاحب کا یہ کہنا بھی ٹھیک نہیں کہ دین و شریعت کو دائمی اور ابدالآباد تک کے لیے ماننا "مسلمانوں" کا دعویٰ ہے۔ یہ دعویٰ مسلمانوں کا نہیں بلکہ قرآن کا ہے، وہ ہمیں بتاتا ہے: لَا تَبۡدِیۡلَ لِکَلِمٰتِ اللّٰہِ [۱۰:۶۴] "اللہ کے کلمات [احکام و فرامین] بدلے نہیں جاسکتے"۔ وَ لَا مُبَدِّلَ لِکَلِمٰتِ اللّٰہِ [۶:۳۴] "اللہ کے کلمات کو بدل دینے والا کوئی نہیں"۔ لَا تَبۡدِیۡلَ لِخَلۡقِ اللّٰہِ ذٰلِکَ الدِّیۡنُ الۡقَیِّمُ وَ لٰکِنَّ اَکۡثَرَ النَّاسِ لَا یَعۡلَمُوۡنَ [۳۰:۳۰] "اللہ کی بنائی ہوئی ساخت میں تغیر و تبدل نہیں ہوسکتا، یہی سیدھا دین ہے۔ اکثر لوگ جانتے نہیں"۔ فَلَنۡ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّٰہِ تَبۡدِیۡلًا [۳۵:۴۳] "پس تم اللہ کے طریقے میں کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے"۔

قرآن مجید کی یہ آیات واضح کررہی ہیں کہ دین اور اُس کے احکام و فرامین زمانے کی گردش سے متاثر نہیں ہوتے، وہ اٹل اور دائمی ہیں۔ کیوں کہ اُن کا صدور ایک ایسی ہستیِ کبریٰ اور حقیقتِ مطلقہ سے ہوا ہے جس کا علم محیطِ کل اور بصیرت لامحدود ہے، زمان و مکاں کی قیود اُس کے لیے بے معنی ہیں، ایسا کبھی نہیں ہوسکتا کہ مرورِ ایام سے یہ قوانین از کار رفتہ ہو جائیں۔ اب اس میں انسان کی طرف سے کوئی تبدیلی قانونِ فطرت کے خلاف ہوگی کیوں کہ وہ ماضی، حال، اور استقبال کے تمام حقائق سے واقف نہیں، ہر لمحے معانی کی ایک نئی کائنات آشکار ہو کر خود انسان پر اُس کا جہل واضح و ثابت کر دیتی ہے۔

لفظ دین و شریعت مختلف تناظر میں مختلف مفاہیم کے حامل:

اسلامی تناظر میں کتاب و سُنّت میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ کُل کا کُل دین ہے۔ شریعت اس دین کا ایک جُزوِ غیر منفک ہے، جسے کسی طور دین سے جُدا نہیں کیا جاسکتا۔ جب کہا جاتا ہے کہ "دین" حضرتِ آدم علیہ السلام سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک واحد ہے تو اِس سے مراد وہ اُمور ہیں جو اختلافِ شرائع سے نہیں بدلتے، یعنی مابعد الطبعی اُمور یا حقائقِ غیبیہ اور چند احکام اور اخلاقیات۔ لیکن جب کہا جاتا ہے کہ اسلام ہمارا دین ہے تو اِس سے عقائد، عبادات، احکام، معاملات اور اخلاقیات سب کچھ مراد ہوتا ہے۔ جب شریعت محمدی کی بات کی جاتی ہے تو اِس سے کبھی احکام و عبادات مراد ہوتے ہیں اور کبھی اِس میں مابعد الطبعیات سے لے کر معاملات و اخلاقیات تک سب داخل و شامل ہوتا ہے۔ گویا

۱۔ منظور احمد، "اسلامی فکر کی بصیرت اور اقبال"، مشمولہ اقبال شناسی، صفحہ ۲۲۔

ایک معنی میں دین وشریعت دو علیحدہ علیحدہ مفہوم کے حامل ہیں جب کہ دوسری صورت میں یہ ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں۔ جب ایک مسلمان دینِ محمدی کو اپنا دین کہتا ہے تو اس میں مابعد الطبیعیات، عبادات، احکام، حدود، معاملات اور اخلاقیات سب شامل ہیں۔ اب یہاں دین وشریعت ایک ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قیامت تک ہمارا دین ہے اور نا قابلِ تبدیل بھی۔ ختمِ نبوّت کا اقتضا ہی یہ ہے کہ دینِ محمدی اپنی مابعد الطبیعیات اور شریعت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا محبوب اور پسندیدہ دین ہے اور اب تا قیامِ قیامت اِسی کی اتباع لازمی ہے۔

عہدِ نبوی کی تعلیمات اور تفصیلات کو دائمی اور عالم گیر سمجھنا لازم نہیں: منظور احمد:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب ختمِ نبوّت کے اس اقتضا کو بھی لازمی نہیں سمجھتے وہ لکھتے ہیں:

> ''مسلمانوں میں ختمِ نبوت کے ساتھ یہ نقطۂ نظر بھی آ گیا ہے کہ جو طور طریقے رسول اللہؐ نے مقرر فرمائے ہیں، چاہے وہ وحیِ جلی کی بنیاد پر ہوں یا وحیِ خفی کی، اُن میں نہ تو تبدیلی کی جا سکتی ہے اور نہ ترمیم...... تیسرا تصوّر ختمِ نبوت کے عقیدے سے ایک ایسا نتیجہ اخذ کرنے کے بارے میں تھا جو اگرچہ ممکن تو ہے لیکن لازمی نہیں اور یہ کہ زندگی گزارنے کی جو تفصیلات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں متعیّن ہو گئیں وہ بھی عالم گیر اور ہمیشہ قائم رہنے والی ہیں''۔[1]

یہاں بھی محترم ڈاکٹر منظور احمد صاحب ختمِ نبوّت کی ہمہ گیری، جامعیت اور تقاضے کو نظر انداز کر گئے، ختم نبوت ان ہی معنوں میں تو ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بتائے ہوئے تمام احکام اپنی ہیئت اور حقیقت دونوں اعتبار سے دائمی ہیں۔ اتنی بات تو طے ہے کہ خدا کا دین ثابت اور محکم ہے، زمانے کا چلن دیکھ کر دین کو تبدیل کر دینا خود دین سے بغاوت ہے۔ ہر غالب تہذیب اور فکر کو ''الحق'' مان کر دین کو اُس کے مطابق ڈھال دینے کی کوشش کرنا زمانے کی پیروی ہے، دین کی اتباع نہیں۔ البتہ زمانے کو دین کے مطابق چلا دینا ہی ختمِ نبوّت کی وراثت اور انبیا کی حقیقی نیابت ہے۔ جدیدیت پسند زمانے کی اصلاح کی بجائے ''اسلام کی اصلاح'' کے درپے ہیں، حالاں کہ فی الاصل اسلام کا مقصد کسی باطل مطالبے کو پورا کرنے کا جائز طریقہ یا شرعی حیلہ بیان کرنا نہیں، بلکہ اُس باطل مطالبے اور تقاضے کو ختم کرنا ہے۔ جدیدیت پسند سرمایہ دارانہ طرزِ زندگی اور اس کے باطل مقاصد کو غیر متنازعہ، حقیقی، آفاقی، ابدی اور قطعی سمجھ کر قبول کر لیتے ہیں، پھر اس کی آبیاری کے اسلامی حیلے تراشنے لگتے ہیں۔ اُمتِ مسلمہ کے لیے اِس سے بڑی ذلت اور گمراہی کیا ہو گی کہ اللہ تعالیٰ کے آخری دین کا امین ہو کر بھی زمانے کو دین کے مطابق بدل

۱۔ منظور احمد، ''چند توجہ طلب مسائل''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحات ۱۵۰-۱۵۱۔

دینے کے بجائے خود زمانے کی گردش کا شکار ہو کر اُس کی رَو میں بہنے لگے اور دین کو بھی اُسی رَو پر بہانے کی کوشش کرے۔ یہ طریق تمام انبیا کی تعلیمات کے خلاف ہے اور دین کو مسخ کر دینے کی ایک کوشش۔

مذہبی حقائق میتھالوجیز ہیں، ان کی ردِّ تشکیل ناگزیر ہے: منظور احمد:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

''ہماری تاریخ میں اور یہ صرف ہمارے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے، ہر مذہب کی تاریخ میں اُس کے ماننے والوں نے ابتدائی ہدایت کی روشنی میں منطقی، فلسفیانہ، مابعد الطبیعیاتی، فقہی، معاشرتی اور سیاسی نظاموں کی مختلف mythologies تعمیر کی ہیں، غلطی اُن mythologies کی تعمیر میں نہیں اُن کو حق کا آخری اظہار مان لینے میں ہے، اسلام میں اب اگر کوئی نئی علمی نہج نکالنی ہے تو مذہب کے بنیادی احساس کو خیرباد کہے بغیر ان میتھا لوجیز کو deconstruct کرنا ہوگا۔ ڈیکنسٹرکشن سے مراد صرف اِس قدر ہے کہ زمانے نے اُس پر علمیات کے جو پرت چڑھا دیے ہیں ان کو علیحدہ کر کے بنیاد تک پہنچا جائے اور اُس کی تفہیم پر ایک نئی عمارت تعمیر کی جائے، یہ نئی عمارت بھی ایک نئی میتھالوجی ہو سکتی ہے جس کو آئندہ دوبارہ desconstruct کرنا پڑے، لیکن اِس عمل کے بغیر ہم اس جوہرِ خاص تک نہیں پہنچ سکتے جو مذہب کی اصل روح ہے۔ یہ تاریخی عمل ہے اور اگر ہم مذہب کو اپنی زندگیوں سے خارج کرنے کو تیار نہیں تو اِس طریق کار کو مسلسل چلتے رہنا چاہیے''۔[1]

ڈاکٹر منظور احمد کے منہاج علم کے مطابق جب قرآن علم ہے ہی نہیں تو اس کی پرتیں اتارنے کی محنت و مشقت کی کیا ضرورت ہے؟ ہاں! اگر کلام اللہ کسی تنازع کے تصفیے یا پیش آمدہ مسئلے کے حل کے لیے علمی طور پر معاون ہو سکتا ہے تو پھر اس تجویز اور بحث کو آگے بڑھایا جا سکتا ہے، ڈاکٹر صاحب کے کلام میں یہ کھلا تناقض ہے۔

فقہ اسلامی اساطیر کی طرح ہیں: منظور احمد:

مذہبی حقائق کو mythology[افسانہ کہن] کہنا ایک سنگین جسارت ہے۔ ڈاکٹر صاحب فقہ اور میتھالوجی کے فرق کو نظر انداز کر گئے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یونانی فلسفہ پڑھتے پڑھتے اُنھوں نے اسے فقہی مباحث کے ساتھ خلط ملط کر دیا ہے۔ فقہ کی بنیاد اسلامی منہاج علم میں ایک متعین عقلیت [guided rationality] پر مبنی ہے، جب کہ اساطیر [mythologies] سرے سے کسی عقلیت پر یقین ہی نہیں رکھتے۔ اسطور ایک ایسی کہانی کو کہا جاتا ہے جس کا آغاز بھلا دیا گیا ہو۔ ایسی کہانی جو تاریخی وجود تو رکھتی ہو لیکن واقعی شواہد سے محروم ہو۔ بالفاظِ دیگر پسند عامہ کا حامل روایتاً مقبول جھوٹ اسطور کہلاتا ہے۔ اسی لیے

۱۔ منظور احمد، ''چند توجہ طلب مسائل''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحات ۱۵۱-۱۵۲۔

امام لغت جوہری کہتے ہیں: الاساطیر الاباطیل الترھات، اساطیر کے معنی ہیں: ''بیہودہ اور خرافات باتیں''۔ مذہب کی منطقی، فلسفیانہ، مابعد الطبیعیاتی اور فقہی تعبیرات [جسے ڈاکٹر صاحب Mythology کہتے ہیں] کو کسی نے حق کا آخری اظہار نہیں کہا، اگر کسی نے کہا ہے تو ڈاکٹر صاحب کو حوالہ پیش کرنا چاہیے تھا، لیکن ڈاکٹر صاحب کی تحریروں سے تو پتا چلتا ہے کہ وہ خود اسلام ہی کو ''حق کا آخری اظہار'' ماننے میں شک و ارتیاب کا شکار ہیں۔ جب کہ مسلمانوں کے نزدیک دین کی بنیاد ہی حق کی وحدتِ مطلق پر ہے ما بعد الطبیعی اور قانونی و شرعی دونوں معنوں میں۔ دینِ کامل اور ختمِ نبوّت کی حیثیت سے اسلام کا پہلا دعویٰ یہی ہے کہ حق اپنی حقیقت اور اجمال اور ظہور و تفصیل میں فقط مجھ میں منحصر ہے، اسلام سے باہر جو کچھ ہے وہ حق نہیں ہے ـــــ پھر ڈاکٹر صاحب تو کتاب و سُنّت کی تعبیرات اور فقہی جزئیات ہی کو نہیں بلکہ خود نصوص میں وارد شدہ اُمور کو deconstruct کرنے کی بات کر رہے ہیں۔ جو کچھ ڈاکٹر صاحب کے افکارِ عالیہ اور نیاز فتح پوری کے خیالات و نظریات ہیں کیا وہ مذہبی تعبیرات یا فقہی جزئیات سے اختلاف کے ضمن میں آتے ہیں یا اِس سے خود دین ہی سے بغاوت ثابت ہوتی ہے؟ اب اگر کوئی ڈاکٹر صاحب کے یا نیاز فتح پوری کے اِس طرزِ عمل سے اختلاف کرے اور اسے مسلسل اسلامی فکر کی روایت کے منافی طرزِ عمل قرار دے تو ڈاکٹر صاحب شکوہ کناں ہوتے ہیں کہ فقہی منطق ہمیں دائرۂ اسلام سے خارج قرار دے رہی ہے ـــــ دین مکمل ہو گیا، حجت خدا پوری ہوئی اور اسلام کو رضائے الٰہی کی آخری سند عطا ہو گئی۔ اللہ تعالیٰ نے اسلام کی ساخت و سرشت ایسی بنائی ہے کہ یہ قیامت تک آنے والے حالات و مقتضیات میں انسانیت کی ہدایت کی کفایت کرتا رہے گا۔ بہ شرط یہ کہ کوئی ہدایت و فلاح کا طالب بھی ہو۔ اگر کوئی یہ چاہے کہ میری ہر نفسانی خواہش اور ترقی اسلام کی راہ سے پوری ہو جائے تو ایسا کبھی ہوا ہے اور نہ ہو گا۔ اسلام، تاریخ اور وقت کے دھارے میں بہہ جانے کا عادی نہیں، اُسے بدل دینے کا خوگر ہے۔

منظور احمد: ردِّ تشکیل اور مذہب کے بنیادی احساس کی حفاظت: بے معنی دعویٰ:

ڈاکٹر صاحب نے deconstruction کے عمل میں ''مذہب کے بنیادی احساس'' کی حفاظت کو ضروری اور لازم قرار دیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ مذہب کا ''بنیادی احساس'' بندگی، یادِ آخرت، تقویٰ اور معرفتِ رب کے سوا ہے کیا؟ ڈاکٹر صاحب کے اُصول اور منہاج کے مطابق تو عصرِ حاضر میں خدا اور آخرت بے معنی [غیر علمی] ہیں۔ جب ایک چیز علمی معیار پر ثابت ہی نہیں ہے تو اس کے ''بنیادی احساس'' کا سوال ہی غیر متعلق ہے ـــــ اس کے ساتھ ڈاکٹر صاحب نے مذہب کی ''اصل روح'' کی بات بھی فرمائی ہے، یہاں پھر اُسی سوال کو دھرانا ناگزیر ہے، جب مذہب اور قرآن کسی علمی معیار پر پورا ہی نہیں اترتا تو اس کی روح پر بحث کی کیا ضرورت ہے؟ ڈاکٹر منظور احمد صاحب اور دیگر جدیدیت پسندوں کے نزدیک چوں کہ اب اسلام کا قالب کہنہ، دور از کار اور بوسیدہ ہو چکا ہے، اِس لیے اِس کی روح کو ایک چُست اور توانا پیکر میں منتقل کر دینا چاہیے۔ اِس منتقلی کے لیے جسم کو deconstruct کرنا ناگزیر ہے۔

ردِّ تشکیل: اسلام کی اسلام کے نام پر بیخ کنی:

Deconstruction [ردِّ تشکیل] کا مطلب ہے، لفظ میں مفروضہ [meaning structure] اور ذہن میں موجود [meaning form] کو ختم کر دیا جائے، یعنی لفظ میں پہلے سے موجود معانی کو لفظ سے خارج کر دیا جائے اور ذہن میں موجود راسخ تصورات کو مٹا دیا جائے۔ ٹھیٹھ مذہبی معنوں میں Deconstruction کا مطلب ہے: اسلام کی اسلام کے نام پر بیخ کنی۔ یعنی کتاب وسُنّت اور مروّج و متداول دینی و فقہی اصطلاحات کو برقرار رکھتے ہوئے اُنھیں مُتکلّم اور شارع کے بیان فرمودہ معنی سے آزاد کر دیا جائے، تعاملِ اُمت اور سندِ اعتماد کو توڑ دیا جائے، اور اِن لفظوں کو بار بار deconstruct کیا جائے، نئی نئی معنویت دی جاتی رہے۔ اِس طرح قرآن وسُنّت کی حیثیت عضوِ معطّل [redundant] کی ہو جائے گی مگر لفظ اور اصطلاح کے باقی رہنے سے لوگ مطمئن رہیں گے کہ یہ مذہب ہی کی خدمت ہو رہی ہے اور معانی کی تبدیلی کا یہ عمل وقت اور حالات کا ناگزیر تقاضا ہے۔ اِسی کا نام اسلامک ماڈرن ازم، تشکیلِ جدید، اور تعبیرِ نو ہے، یعنی دین کی تفہیمِ جدید اور تعبیرِ نو کے نام پر مغربی سیاسیات، معیشت اور سائنس کی اسلام کاری۔ یعنی الفاظ و اصطلاحات اور کنائے تو مذہبی رہیں مگر اس کے معنی کی "نئی تفہیم" وضع کر لی جائے مظاہر و مراتب وجود کی ترتیب بدل دی جائے —— سانچہ اور ڈھانچہ بہ ظاہر وہی رہے، اس کے مطالب مسخ کر دیے جائیں، روح ختم کر دی جائے، کیوں کہ مسلمان اپنی اصطلاحات، شخصیات اور روایات سے تعلق قطع نہیں کر سکتے لہٰذا اُنھیں باقی رکھا جائے لیکن مسخ کر کے۔

ردِّ تشکیل: اسلام کی روح اور قالب دونوں کے انہدام کا منطقی نتیجہ:

یہ بات حد درجے قابلِ غور ہے کہ ردِّ تشکیل [deconstruction] کے نتیجے میں مذہب کی جو نئی صورت یا عمارت جدید تیار ہوگی، ڈاکٹر صاحب کے بیان کے مطابق وہ بھی ایک اسطور [myth] ہی ہوگا، اسے بھی مستقبل میں ردِّ تشکیل [deconstruction] کے عمل سے گزرنا ہوگا۔ بالفاظِ دیگر مذہب کی بنیاد پر کسی مُسلّمہ ٹھوس علیت کی تشکیل ممکن نہیں بلکہ اساطیر ہی کی تعمیر ممکن ہے۔ اگر یہ مفروضہ درست مان لیا جائے تو سوال یہ ہے کہ ڈاکٹر منظور احمد اکیسویں صدی میں شریعت کی روح کی بنیاد پر لوگوں کو اساطیر کے اختیار اور قبول کرنے کی دعوت کیوں دے رہے ہیں؟ اور پھر ان تعمیر شدہ اساطیر کے مستقبل میں دوبارہ انہدام اور تعمیرِ نو کی بات بھی فرما رہے ہیں، وہ بہ راہِ راست ان اساطیر کو رد کر دینے کی دعوت صاف الفاظ میں کیوں نہیں دیتے؟ اس طرزِ عمل اور اسلوبِ فکر کو اختیار کرنے کا سبب ڈاکٹر صاحب نے مندرجہ بالا اقتباس کی آخری دو سطروں میں نہایت خوب صورتی سے بیان کر دیا ہے۔ کہ مذہب کی روح اور احساس کی بنیاد پر اساطیر کی بار بار تعمیر و تخریب ان لوگوں کے لیے ہے جو اپنی زندگیوں سے مذہب کو خارج کرنے پر راضی نہیں یہ ایک تاریخی عمل [historical progression] ہے۔ بالفاظِ دیگر وہ لوگ جو اکیسویں صدی میں حماقت کا مظاہرہ کرتے ہوئے مذہبی رہنے پر اصرار کرتے ہیں

ان کی مذہبیت کو ڈاکٹر منظور احمد ایک لحاظ سے کارآمد بنانا چاہتے ہیں اور وہ یہ کہ مذہب کو ایک حقیقت، علم، فرقان، برہان، روشنی، نور اور ہدایت کی بجائے، اساطیر کی حیثیت سے دیکھا اور عملی زندگی میں برتا جائے۔ اس سے یہ واضح ہو جائے گا کہ دیگر مذاہب کی طرح اسلام بھی کوئی حقیقت، علم اور نور نہیں بلکہ ایک تاریخی عمل ہے جو ہر عہد میں کچھ لبادے اوڑھ لیتا ہے اور کچھ اتار دیتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے مطابق مذہب کی اس تعمیر و تخریب کے ساتھ مذہب کا عہد حاضر میں زندگی کے دھاروں کے ساتھ تھوڑا بہت رشتہ برقرار رکھا جاسکتا ہے۔ جو لوگ مذہب کی اس طرز پر تعمیر و تشکیل کے لیے راضی نہیں، ان کے مذہب کی عہد حاضر میں کوئی وقعت نہیں۔ مذہب کو ایک سابقے اور لاحقے کے طور پر، مذہبی اعمال و رسوم کو ثقافتی رویّے کے طور پر، مذہبی عبادات کو معاشرتی اصلاح کے ایک آلے کے طور پر اور مذہبی طرزِ زندگی کو ایک تاریخی جبر کے طور پر قبول کیا جاسکتا ہے۔ اس کے سوا مذہب کی کوئی حیثیت نہیں۔

ایک مسلمان کے لیے اسلام روح اور قالب دونوں کے مجموعے کا نام ہے۔ دونوں اپنے اسلوبِ ہستی اور فعلیت کے نظام میں ایک دوسرے کے متوازی اور ایک دوسرے سے مستغنی نہیں بلکہ مدغم اور پیوست ہیں۔ جس دن اسلامی روح کو اسلامی قالب سے نکال کر خواہ کیسے ہی خوش نما پیکر میں منتقل کے لیے عملِ جراحی کا آغاز ہوگا وہ اسلام کا آخری دن ہوگا۔ کیوں کہ وہ سانچہ ہی ختم ہو جائے گا، ٹوٹ جائے گا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عطا ہے، جس کا رنگ صبغۃ اللہ کی بھٹی میں چڑھا ہے۔ اُس نئے قالب پر لاکھ اسلام..... اسلام کی تختی چسپاں کی جائے وہ اور بہت کچھ ہوگا لیکن اسلام اور دینِ محمدیؐ نہیں۔ نہایت افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ڈاکٹر منظور احمد صاحب اسلامی قالب کی ردِ تشکیل [Deconstruction] کے لیے ایسے طریقے تجویز فرما رہے ہیں کہ جس کے بعد قالب تو اپنے تمام مظاہر سمیت تہس نہس ہوگا ہی، دین کی روح بھی مسخ [Distort] ہو کر فنا کے گھاٹ اُتر جائے گی۔

قرآنی احکام کے اطلاقات کو زمان و مکاں میں محصور سمجھنا منشائے قرآن ہے: منظور احمد:

ڈاکٹر منظور احمد لکھتے ہیں:

''لوگوں نے قرآن کی آیات کو قضیاتی منطق کے جملوں پر محمول کرنا شروع کر دیا تھا۔ حالاں کہ وہ آیات ایک خاص موقعے پر ایک خاص حکم کے ساتھ نازل ہوئی تھیں اور اُن سے ایک مقصد کا حصول تھا۔ اصل وہ منشا اور مقصد تھا جو اُس حکم کے پسِ پشت کارفرما تھا۔ اور وہ حکم اُن خاص حالات میں اُس منشا کو پورا کرتا تھا۔ یہ منشا اور مقصد البتہ وقتی نہیں تھا بلکہ معاشرتی زندگی کا ایک معیار تھا جو زمان و مکان سے آزاد تھا۔ حکم البتہ زمانی و مکانی تھا''۔[۱]

۱۔ منظور احمد، ''اسلامی فکر کی بصیرت اور اقبال''، مشمولہ اقبال شناسی، صفحات ۲۸-۲۹۔

سوال یہ ہے کہ اگر شارع کو شریعت کے ظاہری احکام کی پیروی مطلوب نہیں تھی اور ان کی حیثیت محض وقتی ہدایات و نظائر کی ہے تو قرآن مجید میں بعض احکام کو متعین صورت میں بیان کر دینے اور پھر ان کی پابندی پر اصرار و تاکید کرنے کی کیا وجہ تھی؟ اس کے ساتھ ساتھ اس بات کی بھی تعلیم دی گئی کہ جن معاملات کی تفصیل کو اللہ تعالیٰ نے از خود بیان نہیں فرمایا ان میں سوالات و استفسارات کے ذریعے منشائے خداوندی کو محکم اور متعین طور پر معلوم کرنے سے گریز کیا جائے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَآيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوْا لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْيَآءَ اِنْ تُبْدَلَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَ اِنْ تَسْئَلُوْا عَنْهَا حِيْنَ يُنَزَّلُ الْقُرْاٰنُ تُبْدَلَكُمْ عَفَا اللّٰهُ عَنْهَا وَ اللّٰهُ غَفُوْرٌ حَلِيْمٌ [۵:۱۰۱]

”اے ایمان والو! ان چیزوں کے بارے میں سوال نہ کرو جو اگر تم پر واضح کر دی گئیں تو تمھیں مصیبت میں ڈال دیں گی اور جب تک قرآن نازل ہو رہا ہے، اگر تم ان کے بارے میں پوچھو گے تو وہ تمھارے لیے واضح کر دی جائیں گی۔ اللہ نے خود ہی ان کو بیان نہیں کیا، اور اللہ بہت بخشنے والا اور بڑے تحمل والا ہے“۔

شرعی احکام کی تغیر پذیری کا ماخذ کیا ہے؟

مقاصد کو قائم رکھنے کے لیے احکامِ قرآنی میں ردّ و بدل درست ہے، اپنے اس نقطۂ نظر کی تفہیم و ترسیل کے لیے ڈاکٹر منظور احمد صاحب نے کچھ مثالیں بھی دی ہیں۔ قرآن مجید نے چور کی سزا قطع ید [ہاتھ کاٹنا] بیان فرمائی ہے۔ مگر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

”چور کی سزا معاشرے سے چوری ختم کرنے، یا اُس کی حوصلہ شکنی کرنے کے لیے ہے، جو سزا اِس مقصد کے حصول میں سریع الاثر ہو اور جرم و سزا میں ایک توازن قائم کرتی ہو وہ مقاصد شریعہ کو پورا کر دیتی ہے“۔[1]

جو سزا خالق نے مخلوق کے لیے تجویز کی ہے، کیا اس سے زیادہ سریع الاثر اور کوئی سزا ہو سکتی ہے؟ اگر مختلف سزائیں مقاصد شریعت کو پورا کر سکتی ہیں تو شریعت کو صرف ایک سزا مقرر کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ اگر سزائیں مختلف ہو سکتی ہیں اور مقاصد شریعت ایک ہی ہیں تو پھر سزا کی تجویز کا اختیار ہر عہد کے اولی الامر کو دینا چاہیے تھا؟ کیا مغرب میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے کہ ایک ہی جرم کی مختلف سزائیں ہوں، جو مقصد کے اعتبار سے ہر مجرم پر الگ الگ نافذ ہوتی ہوں؟ پھر مساوات کیسے ممکن رہے گی؟ —— سوال یہ ہے کہ منشائے کلام کون بتلائے گا؟ خدا کی اس مراد کو جو اس نے اپنی کتاب محکم میں صریح لفظوں میں بیان کردی: وَالسَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا [۵:۳۸] ”چوری کرنے والے مرد و عورت کا ہاتھ کاٹ دیا کرو“۔ اس صریح حکم کے بعد ڈاکٹر صاحب کو خدا کی اس مراد کی تبدیلی کا کس ذریعے سے علم ہوا

۱۔ منظور احمد، ”نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام“، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۹۷۔

کہ محض ہاتھ کاٹنا مقصود نہیں بلکہ جو سزا بھی اس مقصد کے حصول میں سریع الاثر ہو وہ مقاصد شریعت کو پورا کر دیتی ہے؟ خدا کے صریح حکم کے بعد اس کے رسول جنھوں نے بہ راہِ راست اس کی جناب سے کسب علم وفیض کیا تھا، وہ تا حیات چوری کی سزا میں قطع ید کو نافذ کرتے رہے، صحابہ جنھوں نے اس مہبط وحی سے بہ راہِ راست علم وہدایت کی دولت پائی وہ اسی سزا کو بہ طور ''حد'' نافذ کرتے رہے، اسی طرح یہ سلسلہ تابعین وتبع تابعین اور ائمہ مجتہدین سے ہوتا ہوا، امت تک مسلسل منتقل ہوا ہے، اب پندرہ سو برس کے بعد ڈاکٹر صاحب کو خدا کی اس مراد کی تبدیلی کا علم کس ذریعے سے ہوا؟ یا وہ کون سی آیات ہیں جن میں ڈاکٹر صاحب کے مزعومہ مؤقف کا اشارہ پایا جاتا ہے؟ وہ کون سی احادیث یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا واقعہ ہے جس میں ڈاکٹر صاحب کے اس ادّعا کی گنجائش ہے؟ پوری امت شروع سے آج تک ان سزاؤں کو حدود اللہ سمجھتے ہوئے نافذ کرتی رہی اور اب ڈاکٹر صاحب چاہتے ہیں کہ محض ان کے ادّعا پر امت مسلمہ خدا کے اس صریح حکم کو ترک کر دے؟ جب کانٹ اور ہیگل کے افکار کی تفہیم کے لیے کسی ایسے آدمی کی شرح وتفصیل کی کوئی وقعت نہیں سمجھی جاتی جو کم از کم مروّجہ طریق پر فلسفۂ جدید کی تحصیل نہ کر چکا ہو تو کیا خدا کا دین اور اس کی بیان کردہ حدود اتنی ارزاں ہیں کہ اُنھیں محض ڈاکٹر منظور احمد کے انفرادی ادعا پر قربان کر دیا جائے؟ ڈاکٹر صاحب کے پاس اپنے مدعا کو ثابت کرنے کے لیے کتاب وسنت تو دور کسی ایک مستند فقیہہ، اُصولی اور عالم کا حوالہ تک نہیں ہے۔ اس علمی افلاس اور درماندگی کے باوجود ڈاکٹر صاحب کی یہ خواہش ہے کہ امت مسلمہ محض ان کے واہموں اور مفروضوں پر اپنے تمام فقہی ذخیروں پر پانی پھیر دے؟ دوسرے کیا خود ڈاکٹر صاحب کو اس بات کا حق پہنچتا ہے کہ وہ قرآن کو علمی قضیے سے خارج قرار دے کر اس میں بیان کردہ احکامات پر بحث کریں کہ اس میں کیا دائمی ہے اور کیا وقتی؟ جب قرآن علمی معیار پر پورا ہی نہیں اترتا تو اس کے احکامات پر بحث محض تضیع اوقات کے سوا کیا ہے؟ شاید اس سے زیادہ مضحکہ خیز بات اور کوئی ہو ہی نہیں سکتی ــــ رہے وہ لوگ جو قرآن کو علم بلکہ العلم مانتے ہیں ان کے نزدیک ڈاکٹر منظور احمد صاحب کی یہ پوری گفتگو محض ادّعا ہے۔ کچھ معلوم نہیں کہ ڈاکٹر صاحب کے استناد کا ماخذ کیا ہے؟ استدلال کی بنیاد کیا ہے؟ کس اُصولی، فقیہہ، مفسر، متکلم یا محدث نے اِن مفروضات بلکہ واہموں کی تائید کی ہے؟ ڈاکٹر صاحب نے تاریخ اسلامی سے ایک حوالہ پیش کرنے کی بھی زحمت نہیں فرمائی۔ ڈاکٹر صاحب کے ان تمام دعاوی کو عصر حاضر کے منہاجِ علمی کے مطابق غیر علمی بلکہ ڈاکٹر صاحب ہی کے اسلوب میں ''ادّعائی'' کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔

مسلمان: تکوینی اور تشریعی دونوں احکام کا کامل متبع:

اتنی بات طے اور مُسلّم ہے کہ احکامِ شریعت اور قانونِ شرعی کا واضع صرف اللہ تعالیٰ ہے، اُس کے امر ونہی سے بندوں نے فرض وواجب اور حرام وحلال کو جانا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر حکم اگرچہ شریعت الٰہی کا مظہر ہونے کی حیثیت سے حُکمِ الٰہی ہے، لیکن یہ استحقاق بالاستقلال آپ کو بھی حاصل نہیں۔

احکامِ الٰہی دو طرح کے ہیں تکوینی اور تشریعی۔ وہ احکام جو فطری حیثیت سے مخلوقات میں ودیعت کر دیے گئے ہیں، تکوینی کہلاتے ہیں، اور تشریعی وہ احکام ہیں جنھیں انبیا و مرسلین کے توسط سے انسانوں کی ہدایت و فلاح کے لیے نازل کیا گیا ہے۔ امرِ تکوینی کی تعمیل میں انسان ناچار اور بے کس و مجبور ہے، وہ تکوینی اُمور کے اُصول و قواعد میں ذرّہ بھر بھی تغیر و تبدل اور کمی و اضافہ نہیں کر سکتا۔ اِسی طرح فکر کی مسلسل اسلامی روایت اسے ہی راہِ حق و صواب پر سمجھتی ہے جو احکامِ تکوینیہ کی طرح احکامِ تشریعیہ کا بھی تابع فرمان ہو۔ بے شک احکاماتِ الٰہیہ کی بے شمار عقلی مصلحتیں اور حکمتیں ہوں گی لیکن مدارِ احکام، مصالحِ عقلیہ پر نہیں بلکہ رضائے الٰہی کے حصول اور رب کی ناراضگی سے بچنے پر ہے۔ حکم کی ماہیت اور غایت، عقلا کی عقل اور حکما کی حکمتوں سے نہیں خود اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے معلوم ہو سکتی ہے۔ بلاشبہہ اِس میں بے شمار عقلی مصلحتیں اور حکمتی رموز ہوں، ایک مسلم کو اس سے غرض نہیں اُس کے نزدیک تو اصل چیز خوشنودیٔ رب ہے۔

فقہا: دین کے کل نظام احکام کے داعی:

اب رہا ڈاکٹر صاحب کا یہ فرمانا کہ ''لوگوں'' نے آیاتِ قرآنی کو قضیاتی منطق کے جملوں پر محمول کرنا شروع کر دیا۔ پتا نہیں ''لوگوں'' سے ڈاکٹر صاحب کی مراد کون لوگ ہیں؟ اگر اس سے فقہا اور اُصولیین مراد ہیں تو کسی مسلّم اُصولی یا فقیہہ نے قرآنی حکم کو اُس کے کل نظامِ احکام سے کاٹ کر ایک خشک اور مجرد منطقی قضیے یا فلسفیانہ تعقل کے طور پر پیش نہیں کیا۔ قانون، اسلام کی کلیت کا ایک جز ہے، کل نہیں۔ اسلامی تاریخ میں کبھی قانون کو اسلام کی عطا فرمودہ روحانیت اور اخلاقی نظام سے جُدا کر کے نافذ نہیں کیا گیا۔ مسلم فقہا، سطحیت پرست اور خشک قانون دان نہیں تھے، بلکہ صاحبِ حال و کمال عارف اور بحرِ حقیقت کے شناور بھی تھے۔ وہ جانتے تھے کہ اگر دین کو صرف قانون میں منحصر کر دیا جائے تو اس سے کبھی خیر برآمد نہیں ہو سکتا، اسی لیے حضرتِ امام حسن بصری رحمہ اللہ [م ۱۱۰ھ] فقیہہ کے بارے میں فرماتے ہیں:

> إنما الفقيه الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة، البصير بدينه المداوم على عبادة ربه، الورع الكاف عن أعراض المسلمين، العفيف عن أموالهم الناصح لجماعتهم۔[1]
>
> ''فقیہہ وہ ہوتا ہے جو دنیا سے بے رغبت ہو، آخرت کا طلب گار ہو، اپنے دین کی بصیرت رکھتا ہو، اپنے رب کی عبادت میں لگا رہتا ہو، متقی ہو، مسلمانوں کی عزّت و آبرو کو نقصان پہنچانے سے بچا رہتا ہو، اُن کے مال و دولت سے بے تعلّق ہو اور جماعتِ مسلمین کا خیر خواہ ہو''۔

احکام کے وقتی یا دائمی ہونے کا تعین: بہ ذریعہ عقل یا بہ ذریعہ شارع:

حکم زمانی اور وقتی تھا یا دائمی۔ یہ عقل بتلائے گی یا شارع؟ اِس کا تعین عقل کر ہی نہیں سکتی۔ یہ صرف حکمِ الٰہی یا حکمِ رسولؐ سے ثابت ہوگا۔ ڈاکٹر صاحب چودہ سو سالہ مسلمانوں کی اجماعی روایت کو یک

۱۔ عبدالعزیز ابن عابدینؒ، رد المحتار علی الدر المختار، الریاض: دار عالم الکتب، ۱۴۲۳ھ، المقدمۃ، جلد ۱، صفحہ ۱۲۰۔

قلم رد کر کے، کتاب وسُنّت کی سند سے بے نیاز ہو کر، پورے تحکم اور تیقن سے ارقام فرماتے ہیں: ''حکم البتہ زمانی و مکانی تھا'' — حکم کی حقیقت امر و نہی اور تحلیل و تحریم ہی ہے اور یہ حق صرف اللہ تعالیٰ کا ہے، انسان اگر اپنی طرف سے سابقہ قانون کو رد کر کے بلا سند الٰہ کسی حلال کو حرام کر دے اور حرام کو جائز کہہ دے تو یہ خدا پر تہمت باندھنے کے مرادف ہے، ارشاد ربانی ہے:

وَ لَا تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هٰذَا حَلٰلٌ وَّ هٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوْا عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ اِنَّ الَّذِيْنَ يَفْتَرُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُوْنَ...... مَتَاعٌ قَلِيْلٌ وَّ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ. [۱۶:۱۱۶-۱۱۷]

''اور یہ جو تمھاری زبانیں جھوٹے احکام لگایا کرتی ہیں کہ یہ چیز حلال ہے اور وہ حرام، تو اس طرح کے حکم لگا کر اللہ پر جھوٹ نہ باندھا کرو، جو لوگ اللہ پر جھوٹے افترا باندھتے ہیں وہ ہرگز فلاح نہیں پایا کرتے...... دنیا کا عیش چند روزہ ہے، آخر کار اُن کے لیے دردناک عذاب ہے''۔

آیتِ مبارکہ میں صاف تصریح فرمادی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا تحلیل و تحریم کا کسی کو بھی حق اور اختیار حاصل نہیں، یہ صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہے۔ اِس کے ساتھ ساتھ بہ طورِ پیشین گوئی یہ بھی فرمادیا گیا کہ جو لوگ شریعت الٰہی کے بیان فرمودہ احکام سے ہٹ کر اپنی حد سے تجاوز کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کی حرام کی ہوئی شے کو حلال کرتے ہیں یا حلال کو حرام، اُن کا یہ عمل بتلا رہا ہے کہ وہ خود کو واضع احکام سمجھتے ہوئے اِس بات کے مُدّعی ہیں کہ خدا تعالیٰ نے تحلیل و تحریم کے اختیارات سے دست بردار ہو کر انسانوں کو خود اپنی شریعت کو بنالینے کے لیے آزاد چھوڑ دیا ہے۔ یہ بات جھوٹ اور افترا علی اللہ ہے، اِس سے چند روزہ فائدہ تو حاصل ہو جائے گا مگر وہ اُن کے لیے دنیا و آخرت میں عذاب ہی ثابت ہوگا۔

منظور احمد: سود کی حرمت کو دائمی سمجھنا منشائے قرآنی کی خلاف ورزی: ایک واہمہ:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب نے سود کے مسئلے پر اپنی ناقص اعتزالی عقلیت کے بَل پر قرآن کریم کی نص صریح کو رد کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ سود کی حُرمت کا حکم اُس وقت کے حالات و مقتضیات کے تحت تھا، آج کے دور میں اُس کی حرمت قرآن کے احکامات کو محدود اور اُن کے معاشرتی و اخلاقی جواز کو ختم کر دینے کے مماثل ہے۔ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

''ربا کی حرمت ایک مخصوص معاشی، معاشرتی اور اخلاقی حکم ہے، جو حالات کے پیش نظر دیا گیا تھا''۔[۱]

اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر صاحب مزید لکھتے ہیں:

''مثلاً ربا کے مسئلے کو لے لیں، صورتِ حال اُس وقت یہ تھی کہ بعض قبیلوں پر سود کا بوجھ

۱۔ منظور احمد، ''چند توجہ طلب مسائل''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۱۴۱۔

اِس حد تک نا قابلِ برداشت ہو رہا تھا کہ وہ فسادِ عام کی صورت اختیار کر سکتا تھا، اِس لیے اُن لوگوں کے خلاف خدا اور رسول کی طرف سے جنگ کا اعلان کیا گیا...... اِس پس منظر میں قرآنی احکامات کی حکمت اور مقاصد واضح ہو جاتے ہیں اور اُن اسباب وجوہ کا پتا چل جاتا ہے، جن کے سبب یہ احکامات دیے گئے تھے، یعنی معاشی انصاف اور انسانی برادری کی مساوات، اِسی لیے اِن احکامات کا لفظی، زمانی اور مکانی اطلاق اُن احکامات کے معانی کی انتہا نہیں ہو سکتا اور اِس پر اصرار احکامات کو محدود کر دینے اور اُن کے معاشرتی اور اخلاقی جواز کو ختم کر دینے کے مماثل ہے۔‘‘[1]

سود کے مسئلے پر ڈاکٹر صاحب کی یہ ساری خامہ فرسائی محض واہمہ اور خام عقلیت کا مظہر ہونے کے ساتھ ساتھ کتاب وسُنّت اور صحائفِ ماسبق سے کلیتہً ناواقفیت پر مبنی ہے۔ اُن کا بلاحوالہ تحریر کیا ہوا اقتباس قرآن مجید کی نصِ قطعی سے متصادم اور اللہ تعالیٰ کے حرام فرمودہ کو حلال کر دینے کے مرادف ہے۔ اتنی بودی بات ڈاکٹر صاحب ایسی حمیت سے بیان فرما رہے ہیں گویا یہ تصریح قرآن ہی میں کہیں موجود ہے کہ سود کی حرمت دائمی نہیں ہے۔

سود کی حرمت: ادیانِ ماسبق اور اسلام کا اجماع:

ڈاکٹر صاحب کے شاید علم میں نہیں کہ سود کا تعلّق صرف عرب قبائلیت سے نہیں تھا بلکہ یہودیت، عیسائیت اور اسلام تینوں مذاہب میں سود بالاتفاق حرام ہے۔ تمام انبیا نے بالاجماع اِس ناجائز کسبِ معاش سے روکا ہے۔ ایسی متفق علیہ ناجائز اور حرام شے کو ڈاکٹر منظور احمد صاحب محض چند روزہ معاشی فائدے کے لیے قرآن کی تحریفِ معنوی کا ارتکاب کر کے ’’حلال‘‘ کر دینے کے درپے ہیں۔ ذیل میں تورات مقدس، زبور مقدس، انجیل مقدس اور قرآن مجید سے چند حوالے نقل کیے جا رہے ہیں جس سے سود کی حرمت وممانعت ثابت ہوتی ہے۔ ملاحظہ فرمایئے تورات مقدس میں ہے:

’’اگر تو میرے لوگوں میں سے کسی محتاج کو جو تیرے پاس رہتا ہو، کچھ قرض دے تو اُس سے قرض خواہ کی طرح سلوک نہ کرنا، اور نہ اُس سے سود لینا‘‘۔[2]

تورات مقدس کے مزید حوالے کے لیے ملاحظہ فرمایئے:

احبار: باب ۲۵، فقرات: ۱۹-۲۰۔

استثنا: باب ۲۳، فقرات ۱۹-۲۰۔

نحمیاہ: باب ۵، فقرات: ۴-۱۳۔

حزقی ایل: باب ۱۸، فقرہ: ۱۷۔

۱۔ منظور احمد، ’’نیاز ہد روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام‘‘، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحات ۸۴-۸۵۔

۲۔ خروج: باب ۲۲، فقرات ۲۵-۲۶۔

زبور مقدس کے حوالے کے لیے دیکھیے۔: زبور: ۱۵

انجیل مقدس میں محض پند و نصائح ہیں، احکام بالکل نہیں ہیں۔ اس لیے سود کی حُرمت سے متعلق کوئی فقرہ درج نہیں مگر پولوس کے خطوط سے، جو عیسائیوں کے نزدیک بہ منزلہ انجیل ہیں، سود کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔[۱]

سود کی حرمت پر قرآن کی واضح آیات:

قرآن حکیم میں ہے:

اَلَّذِیْنَ یَاْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا یَقُوْمُوْنَ اِلَّا كَمَا یَقُوْمُ الَّذِیْ یَتَخَبَّطُهُ الشَّیْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْۤا اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا فَمَنْ جَآءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ وَ اَمْرُهٗۤ اِلَى اللّٰهِ وَ مَنْ عَادَ فَاُولٰٓىٕكَ اَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِیْهَا خٰلِدُوْنَ [۲:۲۷۵]

”جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ [قیامت میں] اُس شخص کی طرح اُٹھیں گے جس کو شیطان نے چھو کر خبطی بنا دیا ہو، اور یہ اِس لیے کہ یہ کہا کرتے تھے کہ تجارت بھی تو سود ہی کی طرح ہے، حالاں کہ اللہ نے تجارت کو حلال کیا اور سود کو حرام، جو شخص اپنے پاس آئی ہوئی اللہ تعالیٰ کی نصیحت سُن کر رُک گیا، اُس کے لیے وہ ہے جو گزرا اور اُس کا معاملہ اللہ کی طرف ہے اور جو پھر دوبارہ [حرام کی طرف] لوٹا وہ جہنمی ہے، ایسے لوگ ہمیشہ ہی اُس میں رہیں گے“۔

پھر فرمایا:

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَ ذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰۤوا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ ...... فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ وَ اِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُوْنَ وَ لَا تُظْلَمُوْنَ [۲:۲۷۸-۲۷۹]

”اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ سے ڈرو اور لوگوں کے ذمے تمھارا جو سود باقی رہ گیا ہے، اگر تم ایمان والے ہو تو چھوڑ دو۔ اور اگر ایسا نہیں کرتے تو اللہ اور اس کے رسول [صلی اللہ علیہ وسلم] سے جنگ کے لیے تیار ہو جاؤ، ہاں اگر توبہ کرلو اور تمھارا اصل مال تمھارا ہی ہے، نہ تم ظلم کرو نہ تم پر ظلم کیا جائے“۔

نوٹ: یہ ایسی سخت وعید ہے جو اور کسی معصیت کے ارتکاب پر نہیں دی گئی۔ اسی لیے حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے کہا ہے کہ اسلامی مملکت میں کوئی سود چھوڑنے کو تیار نہ ہو تو خلیفۂ وقت کی ذمے داری ہے کہ وہ اُس سے توبہ کرائے اور باز نہ آنے کی صورت میں اُس کی گردن اڑا دے۔ ڈاکٹر منظور احمد

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے سیّد سلیمان ندویؒ، ”سود اور صحف انبیا“، مشمولہ مقالاتِ سلیمان [مرتبہ: شاہ معین الدّین احمد ندویؒ]، اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۹۰ء، جلد ۳، صفحات ۲۴۵-۲۵۳۔

صاحب سود کی حرمت کو وقتی کہہ کر آج اُس کو حلال کر دینے پر آمادہ ہیں کہ اس سے دولت و ثروت میں اضافہ ہوتا ہے اور معاشی ترقی کی راہیں اُستوار ہوتی ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک بہ حیثیت طہارت و روحانیت اِس میں کچھ ترقی نہیں ہوتی۔ ارشادِ باری ہے:

وَ مَآ اٰتَيْتُمْ مِّنْ رِّبًا لِّيَرْبُوَا۠ فِيْٓ اَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوْا عِنْدَ اللّٰهِ[۳۹:۳۰]

''اور جو تم نے سود دیا کہ لوگوں کے مال میں بڑھتا رہے، تو وہ اللہ کے نزدیک نہیں بڑھتا''۔

یہ تمام آیات مبارکہ اور صحفِ ربانی کے حوالے سود کی حُرمت پر دلالت کر رہے ہیں۔ نزولِ قرآن سے قبل بھی سود ایک متعارف اور معروف چیز تھی کہ قرض اُدھار پر بہ حسابِ معیاد زیادتی لینے کو ''ربوٰ'' کہا جاتا تھا۔ قرآن میں اِس کی حُرمت نازل ہوتے ہی تمام صحابہ کرامؓ نے اِس ربوٰ کو ترک کر دیا اور اِس کے معنی سمجھنے سمجھانے میں کسی کو اشکال پیش آیا نہ اشتباہ۔ آج کل جو ربوٰ انسانی معاشیات کا مدار سمجھا جاتا ہے اور مسئلہ سود میں جو زیرِ بحث ہے، علما کی تصریحات کے مطابق وہ یہی ربوٰ ہے، جس کی حُرمت قرآن کی سات آیات، چالیس احادیث اور اجماعِ امت سے ثابت ہے۔

منظور احمد: شانِ نزول سے صرفِ نظر کر کے قرآنی احکام کی عالم گیریت فقہا کا اصرار، ایک کوتاہی:

احکام کی لازمانی ولامکانی عمومیت کو محدود نہ کرنے کی وجہ سے منظور احمد کو مفسرینِ سلف سے بڑی شکایت ہے کہ اُنھوں نے آیاتِ قرآنی کے سبب و شانِ نزول پر محنت کیوں نہ کی؟ مطلب یہ ہے کہ اگر ہر آیت کا شانِ نزول ساتھ بیان کر دیا جاتا تو ہر احکامی آیت کے اطلاق کو مخصوص زمانی و مکانی سیاق میں محدود کرنے میں آسانی ہوتی۔ ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

> ''شانِ نزول سے متعلق اسلامی روایات کوئی زیادہ منضبط اور مسلسل نہیں رہیں۔ اور اُس کی اہمیت اُن کے نزدیک بعض آیات کی تفہیم یا اُن کے کسی تاریخی واقعے سے منسلک ہونے کی وجہ سے تھی۔ لیکن شانِ نزول کے ایک بہت اہم معنوی نکتے کی طرف توجہ مبذول نہ ہو سکی۔ اِس وجہ سے اُنھوں نے یہ اُصول بتایا کہ باوجود اِس کے کہ حکم کسی خاص واقعے کے پیشِ نظر یا کسی خاص مسئلے کے حل کے لیے کیوں نہ نازل کیا گیا ہو۔ وہ اطلاق کے اعتبار سے ایک کُلی قانون ہے۔ جب حکم سے مراد اُس کے لفظی معنی نہ ہوں، یا زمان و مکان میں اُس کا ایک خاص شکل و صورت میں اطلاق نہ ہو اِس لیے کہ یہ اطلاقی شکل اُس قانون کی کُلیت کا اظہار نہیں ہے۔ کُلیت وہ قدر یا مقصد ہے جو اُس قانون کے توسط سے پورا ہوتا ہے۔ احکام کی شانِ نزول سے متعلق یہی اہم نکتہ ہے، جس سے مسلم فقہا نے صَرفِ نظر کیا ہے''۔[۱]

۱۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحات ۸۳-۸۴۔

شانِ نزول سے متعلق اسلامی روایت میں کوئی منضبط کام ہوا ہے یا نہیں، سرِ دست بحث سے خارج ہے۔[1]

شانِ نزول کے بغیر فہمِ قرآن تک رسائی ممکن نہیں: علما و فقہا:

علما نے اس موضوع پر مستقل تصنیفات کے علاوہ علوم القرآن سے متعلق کتابوں میں بھی اِس موضوع پر شرح وبسط کے ساتھ اظہارِ خیال کیا ہے۔ حافظ ابنِ تیمیہؒ، زرکشیؒ، سیوطیؒ اور شاہ ولی اللہؒ وغیرہ نے اپنی کتابوں میں اِس کے مختلف پہلوؤں پر بحث کی ہے۔ تفسیر قرآن کے لیے اسباب النزول کو کس قدر اہمیت حاصل ہے، امامِ واحدیؒ لکھتے ہیں:

هي أوفى ما يجب الوقوف عليها، وأولیٰ ما تصرف العناية إليها؛ لا متناع معرفة تفسير الآية و قصد سبيلها، دون الوقوف على قصتها و بيان نزولها.[2]

”اسبابِ نزول سے واقفیت اور دل چسپی بہت ضروری ہے، اِس لیے کہ آیت کی تفسیر کا علم اور اُس کے مُدّعا کا حصول، اُس کے واقعے سے واقفیت اور اُس کے سببِ نزول کی معرفت کے بغیر ممکن نہیں“۔

علامہ ابنِ دقیق العیدؒ لکھتے ہیں:

بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني الكتاب العزيز.[3]

”سببِ النزول کا بیان معانی قرآن کے فہم کا قوی ذریعہ ہے“۔

حافظ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية؛ فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب.[4]

”سبب نزول کی معرفت آیت کے فہم میں مدد دیتی ہے، اِس لیے کہ سبب کے علم سے مسبب کا علم ہوتا ہے“۔

حافظ جلال الدّین سیوطیؒ نے صحیح تفسیر کے لیے جن پندرہ شروط کا ذکر فرمایا ہے اُن میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ تفسیر کرنے والا اسبابِ نزول سے واقف ہو، ورنہ وہ تفسیر، تفسیر بالرائے سمجھی جائے گی۔[5]

۱- شائقینِ تحقیق درج ذیل کتابوں کی طرف مراجعت فرمائیں:

[۱] علی بن احمد الواحدیؒ، أسباب نزول القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۱ھ۔

[۲] احمد بن حجر العسقلانیؒ، العجاب في بيان الأسباب [أسباب النزول]، بیروت: دار ابن حزم، ۱۴۲۲ھ۔

[۳] جلال الدین السیوطیؒ، لباب النقول في أسباب النزول، بیروت: موسسة الکتب الثقافية، ۱۴۲۲ھ۔

۲- علی بن احمد الواحدیؒ، أسباب نزول القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۱ھ، مقدمة المصنف، صفحہ ۱۰۔

۳- ایضاً۔

۴- تقی الدین ابن تیمیہؒ، مقدمة في أصول التفسير، دمشق: کلیة الشریعة جامعة دمشق، ۱۳۹۲ھ/۱۹۷۲ء، فصل في اختلاف السلف في التفسير وأنه اختلاف تنوع، سبب النزول وأثره في ذلك، صفحہ ۴۷۔

۵- جلال الدین السیوطیؒ، الاتقان في علوم القرآن، بیروت: موسسة الرسالة ناشرون، ۱۴۲۹ھ، النوع الثامن والسبعون في معرفة شروط المفسر و آدابه، صفحہ ۷۷۲-۷۷۳۔

شانِ نزول سے متعلق اِسلامی روایت میں کوئی منضبط کام ہوا ہے یا نہیں، سرِ دست بحث سے خارج ہے۔[1]

شانِ نزول کے بغیر فہم قرآن تک رسائی ممکن نہیں: علما و فقہا:

علما نے اس موضوع پر مستقل تصنیفات کے علاوہ علوم القرآن سے متعلق کتابوں میں بھی اِس موضوع پر شرح و بسط کے ساتھ اظہارِ خیال کیا ہے۔ حافظ ابنِ تیمیہؒ، زرکشیؒ، سیوطیؒ اور شاہ ولی اللہؒ وغیرہ نے اپنی کتابوں میں اِس کے مختلف پہلوؤں پر بحث کی ہے۔ تفسیر قرآن کے لیے اسباب النزول کو کس قدر اہمیت حاصل ہے، امامِ واحدیؒ لکھتے ہیں:

هي أوفى ما يجب الوقوف عليها، وأولىٰ ما تصرف العناية إليها؛ لا متناع معرفة تفسير الآية و قصد سبيلها، دون الوقوف على قصتها و بيان نزولها.[2]

"اسبابِ نزول سے واقفیت اور دل چسپی بہت ضروری ہے، اِس لیے کہ آیت کی تفسیر کا علم اور اُس کے مُدّعا کا حصول، اُس کے واقعے سے واقفیت اور اُس کے سببِ نزول کی معرفت کے بغیر ممکن نہیں"۔

علامہ ابنِ دقیق العیدؒ لکھتے ہیں:

بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني الكتاب العزيز.[3]

"سببِ النزول کا بیان معانی قرآن کے فہم کا قوی ذریعہ ہے"۔

حافظ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية؛ فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب.[4]

"سبب نزول کی معرفت آیت کے فہم میں مدد دیتی ہے، اِس لیے کہ سبب کے علم سے مسبّب کا علم ہوتا ہے"۔

حافظ جلال الدّین سیوطیؒ نے صحیح تفسیر کے لیے جن پندرہ شروط کا ذکر فرمایا ہے اُن میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ تفسیر کرنے والا اسبابِ نزول سے واقف ہو، ورنہ وہ تفسیر، تفسیر بالرائے سمجھی جائے گی۔[5]

۱۔ شائقینِ تحقیق درجِ ذیل کتابوں کی طرف مراجعت فرمائیں:

[۱] علی بن احمد الواحدیؒ، أسباب نزول القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۱۱ھ۔

[۲] احمد بن حجر العسقلانیؒ، العجاب في بيان الأسباب [أسباب النزول]، بیروت: دار ابن حزم، ۱۴۲۲ھ۔

[۳] جلال الدین السیوطیؒ، لباب النقول في أسباب النزول، بیروت: موسسۃ الکتب الثقافیۃ، ۱۴۲۲ھ۔

۲۔ علی بن احمد الواحدیؒ، أسباب نزول القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۱۱ھ، مقدمة المصنف، صفحہ ۱۰۔

۳۔ ایضاً۔

۴۔ تقی الدین ابن تیمیہؒ، مقدمة في أصول التفسير، دمشق: کلیۃ الشرعیۃ جامعۃ دمشق، ۱۳۹۲ھ/۱۹۷۲ء، فصل في اختلاف السلف في التفسير وانه اختلاف تنوع، سبب النزول وأثره في ذلك، صفحہ ۴۷۔

۵۔ جلال الدین السیوطیؒ، الاتقان في علوم القرآن، بیروت: موسسۃ الرسالۃ ناشرون، ۱۴۲۹ھ، النوع الثامن والسبعون في معرفة شروط المفسر و آدابه، صفحہ ۷۷۲-۷۷۳۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے بیان کیا ہے کہ کتاب اللہ میں بعض مقامات کے معانی اُس وقت تک صحیح طور پر سمجھے نہیں جاسکتے جب تک اُن کے اسبابِ نزول نہ معلوم ہوں۔ چناں چہ اُنھوں نے ایک جگہ کسی لفظ کے معنی نہ معلوم ہونے کے اسباب پر بحث کرتے ہوئے بارہ اسباب گنائے ہیں۔ اِن میں تیسرا سبب اسبابِ نزول کا یاد نہ رہنا ہے۔[1]

اِن اقتباسات سے اسباب نزول کی اہمیت واضح ہے۔ اِس وقت گفتگو اِس امر میں ہے کہ اگر ہر ہر آیت کا شانِ نزول بیان بھی ہو جائے تو بھی کیا حکم قرآنی کی عمومیت کو مخصوص کیا جاسکتا ہے؟ کیا اسباب النزول بیان کر دینے کے بعد قرآنی آیات کی آفاقیت اور لازمانیت ولامکانیت تبدیل ہو جائے گی؟ ڈاکٹر صاحب کا مذکورہ بالا ارشاد مقاصدِ قرآن اور موارِدِ نزول کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ہے اِس کا منشا کلاسیکی مفسرین ومؤلفین کی تصانیف سے محض ناواقفیت اور لاعلمی ہے۔

فہم قرآن کا راست اور محکم ذریعہ سنّت ہے: ارشادِ نبویؐ:

شانِ نزول کسی آیتِ مبارکہ کے حکم کو سمجھنے میں مدد و معاون تو ہو سکتا ہے، لیکن وہ حکم کی علت نہیں بن سکتا۔ اگر شانِ نزول کے ساتھ حکم کو مقید کر دیا جائے کہ فلاں آیت مخصوص پس منظر کے ساتھ خاص ہے، جس میں یہ آیت مبارکہ نازل ہوئی تھی، تو پھر قرآن مجید کے عالم گیر کتاب ہونے اور قیامت تک آنے والی تمام انسانیت کے لیے ہدایت کا دعویٰ بے معنی ہو جائے گا، اس لیے قرآن کا بیان صرف شانِ نزول نہیں بلکہ سنّت بھی ہوا کرتا ہے، جس سے منشائے متکلم متعین ہو جاتا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

> إنه سيأتي ناس يجادلونكم بشبهات القرآن، فخذوهم بالسنن، فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله.[2]
>
> ”ایک وقت آئے گا کہ کچھ لوگ قرآن مجید کے مبہم اور غیر واضح احکامات کو لے کر تم سے جھگڑا کریں گے تم ان کی تشریح ”سُنّت“ سے کیا کرو، کیوں کہ سُنّت کو جاننے والا قرآن کو زیادہ جانتا ہے“۔

قرآنی احکام کو شانِ نزول کے ساتھ مقید کر دینا، قرآن کو عملاً معطل کر دینا ہے:

خود ڈاکٹر صاحب کا یہ ارشاد نئی اختراع نہیں۔ وہ تو عہدِ حاضر میں مغرب کی صنعتی وسائنسی ترقی سے مرعوب ومسحور ہو کر اور شانِ نزول کی آڑ لے کر آیات واحکاماتِ قرآنی کی عمومیت کو مخصوص کرنے کی بات فرما رہے ہیں۔ اُن سے بہت پہلے بھی لوگ قرآنی آیات کی عمومیت کو مخصوص کرنے اور اپنے بعض

۱۔ شاہ ولی اللہؒ، الفوز الکبیر فی اُصول التفسیر [اُردو ترجمہ: رشید احمد انصاری]، دہلی: مکتبہ برہان [س۔ن]، صفحہ ۳۰۔

۲۔ عبدالرحمٰن الدارمی، سنن الدارمي، الریاض: دارالمغنی، ۱۴۲۱ھ، باب التورع عن الجواب فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، جلد ۱، صفحہ ۲۴۰-۲۴۱۔

مشرکانہ اعمال کو جاری رکھنے کے لیے یہ شوشہ چھوڑتے رہے ہیں کہ فلاں آیت مشرکینِ مکہ سے متعلق ہے، ہمارے اعمال سے اِس کا کوئی تعلق نہیں۔ اگر اِس اُصول کے تحت آیاتِ قرآنی کی عمومیت کو مخصوص کردینے کا قاعدہ عام اور دائرہ وسیع کردیا جائے تو کسی بھی نزاع کے تصفیے کے لیے قرآن مجید سے استدلال ہی بے معنی ہوجائے گا۔ جوں ہی کسی اختلاف کے اِزالے کے لیے کوئی آیت پڑھی جائے گی تو جواب یہی دیا جائے گا: ''یہ حکم کسی خاص واقعے کے پیشِ نظر نازل کیا گیا تھا''۔ اِس طرح پورا قرآن، نعوذ باللہ، معطّل ہوکر زندگی اور معاشرے کے مرکزی دھارے سے کٹ کر محض نماز میں اور میّت کے ختم پر تلاوت کے لیے مخصوص ہوکر رہ جائے گا۔ مفسّرینِ سلف باطل کیشوں اور متجدّدین کی اِن شرارتوں سے خوب واقف تھے کہ اوّلاً یہ بات منشاومرادِ قرآن کے خلاف ہے، ثانیاً، اِس نکتہ آفرینی کی بنیاد کسی نیک نیتی پر نہیں بلکہ نفسِ شریر کی کثافتوں سے مجبور و مغلوب ہوکر محض آزادی کے حصول کے لیے ہے۔ اِسی لیے اُنھوں نے سازش کی ہر راہ بند کردی ہے۔ علمِ تفسیر کا مشہور قاعدہ ہے:

والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب۔[1]

''اعتبار عموم لفظ کا ہے، خصوصِ سببِ نزول کا نہیں''۔

منہجِ سلف: مخصوص واقعات کے تحت نازل ہونے والی آیات سے عموم پر استدلال:

حافظ جلال الدین سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ صحابہؓ و تابعینؒ مخصوص واقعات کے پسِ منظر میں نازل ہونے والی آیات کے عموم سے استدلال کرتے تھے اور یہ چیز اُن کے درمیان عام معروف تھی۔

حافظ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

ونظائر هذا كثير مما يذكرون أنه نزل في قوم من المشركين بمكة، أو في قوم من أهل الكتاب؛ اليهود والنصارى، أو في قوم من المؤمنين. فالذين قالوا لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم؛ فإن هذا لا يقوله مسلم، ولا عاقل على الإطلاق!. والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب، هل يختص بسببه أم لا، فلم يقل أحد من علماء المسلمين إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص، فتعم ما يشبهه [و] لا يكون العموم فيها بحسب اللفظ.[2]

''اس قسم کے اقوال بہ کثرت ہیں کہ سلف کہہ دیتے ہیں کہ فلاں آیت مشرکین مکہ کے حق

۱۔ شاہ ولی اللہؒ، الفوز الکبیر في أصول التفسير، القاهرة: دار الصحوة، ۱۴۰۷ھ، الباب الرابع في بيان فنون التفسير الخ، الفصل الثاني في بيان الآثار المروية في التفاسير الخ، صفحہ ۱۷۶۔

۲۔ تقی الدین ابن تیمیہؒ، مقدمة في أصول التفسير، فصل في اختلاف السلف في التفسير وأنه اختلاف تنوع، سبب النزول وأثره في ذلك، صفحات ۴۶-۴۷۔

میں نازل ہوئی، یا اہل کتاب یہود و نصاریٰ کے متعلق، یا مومنین کے کسی خاص گروہ کے بارے میں، تو ان اقوال سے ان کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ ان آیات کے احکام ان ہی اشخاص سے مخصوص ہیں اور دوسرے سے ان کا تعلق نہیں۔ اس قسم کی بات کوئی مسلمان اور صاحب عقل کہہ ہی نہیں سکتا۔ اس بارے میں تو اختلاف ہوا ہے کہ آیت میں سبب کی بنا پر جو لفظ عام استعمال ہوا ہے وہ اسی سبب کے ساتھ خاص ہے یا نہیں، لیکن علمائے اسلام میں کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ کتاب و سنت کے عمومات متعین اشخاص کے ساتھ ہی خاص ہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایسے عمومات متعین اشخاص کے اشباہ و امثال کے ساتھ خاص ہیں۔ یعنی ان کا حکم ایسے تمام لوگوں کو گھیرے ہوئے ہے جو ان اشخاص کے مشابہ ہوں"۔

علامہ زرکشیؒ فرماتے ہیں:

وقد يكون السبب خاصاً و الصيغة عامة؛ لينبه على أن العبرة بعموم اللفظ۔[1]

"بسا اوقات سبب مخصوص ہوتا ہے، لیکن صیغۂ عمومی کا استعمال ہوتا ہے۔ اِس سے یہ وضاحت مقصود ہے کہ اعتبار عمومِ لفظ کا ہے"۔

حضرتِ شاہ ولی اللہؒ بھی حافظ ابنِ تیمیہؒ اور علامہ زرکشیؒ کے ساتھ اِس نکتے پر متفق ہیں کہ حضراتِ صحابہ کرام و تابعین رضی اللہ عنہم جب کسی مسئلے پر **نزلت الآية في كذا** کہہ کر کوئی واقعہ بیان فرماتے ہیں تو اِس کا مطلب قطعاً یہ نہیں ہوتا کہ اُن کے نزدیک وہ واقعہ اُس آیت کا سببِ نزول ہے بلکہ اُس سے اُن کی مراد یہ بھی ہو سکتی ہے کہ فلاں واقعہ اِس آیت کے حکم میں داخل ہے، آیت کے نزول کا براہِ راست سبب نہیں ہے۔ شاہ ولی اللہؒ لکھتے ہیں:

والذي يظهر من استقراء الكلام الصحابة والتابعين : انهم لا يستعملون نزلت في كذا لمحض قصة كانت في زمنه صلى الله عليه وسلم، وهي سبب نزول الآية بل ربما يذكرون بعض ماصلقت عليه الآية مما كان في زمنه صلى الله عليه وسلم، أو بعده صلى الله عليه وسلم ويقولون نزلت في كذا ولا يلزم هناک انطباق جميع القيود بل يكفي انطباق اصل الحكم فقط وقد يقرون سوالا سئل عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ أوحادثة تحققت في تلك الايام المباركة واستنبط صلى الله عليه وسلم حكمها من آية وتلاها في ذلک الباب ويقولون نزلت في كذا۔[2]

"حضراتِ صحابہؓ و تابعینؒ کے کلام میں استقرا سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ وہ نزلت فی کذا [یہ آیت اِس باب میں نازل ہوئی ہے] کے الفاظ محض اُس واقعے کے لیے مذکور نہیں

۱۔ بدرالدین الزرکشی، البرهان في علوم القرآن، القاهرة: مكتبة دار التراث، ۱۴۰۴ھ/۱۹۸۴ء، النوع الأول معرفة أسباب النزول، فصل خصوص السبب وعموم الصيغة، جلد ۱، صفحہ ۳۲۔

۲۔ شاہ ولی اللہؒ، الفوز الكبير مع العون الكبير، دیوبند: المكتبة الوحيدية، [س-ن]، صفحات ۱۹۱-۱۹۲۔

جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں واقع ہو کر نزولِ آیت کا سبب بنا، بلکہ بسا اقات وہ اُن مواقع پر بھی یہ الفاظ بول دیتے ہیں، جن پر وہ آیت [اپنی دلالت کے اعتبار سے] صادق آرہی ہو خواہ ایسے مواقع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ہوں یا آپؐ کے بعد۔ صحابہؓ و تابعینؒ ایسے تمام موقعوں پر بھی "نزلت فی کذا" کے الفاظ بول دیتے تھے۔ اِن مواقع پر تمام قیود کا انطباق ضروری نہیں، ہاں اصل حکم میں انطباق چاہیے اور بس۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اُنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں کوئی سوال پیش کیا یا آپؐ کے زمانے میں کوئی واقعہ یا حادثہ پیش آیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اِس خاص موقعے کا حکم کسی آیت سے استنباط فرمایا [گو وہ آیت پہلے سے نازل شدہ ہو] اور اُس آیت کو تلاوت فرما دیا تو ایسے واقعات کو بھی بیان کرتے ہوئے "نزلت فی کذا" کہہ دیا کرتے ہیں"۔

اِسی لیے حافظ ابن تیمیہؒ کہتے ہیں:

والآیة التي لها سبب معین، إن كانت أمرا ونهیا فهي متناولة لذلك الشخص ولغیره ممن كان بمنزلته، وإن كانت خبراً بمدح أو ذم فهي متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزلته.[1]

"جس آیت کا سببِ نزول معلوم و متعین ہو، اگر وہ امر یا نہی کی آیت ہے تو اِس کا حکم یقیناً اُن سب لوگوں پر جاری ہوگا جو اُس شخص متعین سے ملتے جلتے ہیں۔ اِسی طرح آیت میں اگر مدح و ذم کی بنا پر کوئی خبر دی گئی ہے تو وہ بھی اُس شخص کے مشابہہ تمام لوگوں کے حق میں عام ہے"۔

معاشی و سائنسی ترقی کے لیے قرآنی احکام کی تخصیص ناگزیر ہے: منظور احمد:

علمائے تفسیر کے ہاں شانِ نزول بہت اہمیت رکھتا ہے، لیکن جدیدیت پسندوں کی خواہش ہے کہ اِس کو موضوع بنا کر احکامِ قرآنی کی عالم گیریت اور عموم کو مخصوص کیا جا سکے، تاکہ اسلامی معاشرے میں مغربی افکار و اقدار کی آبیاری ممکن ہو سکے۔ ایک مقام پر تو ڈاکٹر منظور احمد صاحب نے صاف لفظوں میں اقرار کر لیا ہے کہ شانِ نزول کی بنیاد پر شرعی و قرآنی احکام و حدود کی تخصیص پر اصرار کی اصل وجہ معیشت اور سائنسی ترقی میں آگے بڑھنا ہے اور ترقی قرآن حکیم میں استخراج سے حاصل نہیں ہو سکتی، اِس کے لیے قرآن مجید کو اسلاف کی بیان کردہ تفسیر سے بے نیاز ہو کر دیکھنا پڑے گا، وہ لکھتے ہیں:

"فکرِ اسلامی میں شانِ نزول کی اصطلاح اِسی حقیقت کا ادراک ہے۔ پھر یہ بات بھی جان لینے کی ہے کہ استخراج ایسے نتائج تک نہیں لے جاتا، جو نئے ہوں اور اِسی طرح معاشرے

۱۔ تقی الدین ابن تیمیہؒ، مقدمة في أصول التفسير، فصل في اختلاف السلف في التفسير وأنه اختلاف تنوع، سبب النزول وأثره في ذلك، صفحہ ۴۷۔

کی نوعی تبدیلیوں کو اجتہاد کے اِس طریقے سے تشفی بخش طور پر مخاطب نہیں کیا جا سکتا۔ ظاہر ہے کہ صنعتی اور پھر ٹکنالوجی کے انقلابات کے بعد، معاشرے کی ہیئت جس طرح بدلی ہے اور سیاست، معیشت اور حقوقِ انسانی کے جو نئے پہلو سامنے آئے ہیں، اُن کو صحیح طرح سمجھنے، اور اُن کے لیے مناسب قانون اور طور طریقے بنانے کے لیے استخراجی طریقِ کار میں بنیادی تبدیلی لانی پڑے گی''۔[1]

ڈاکٹر صاحب سمیت تمام جدیدیت پسندوں کا المیہ یہ ہے کہ وہ مغرب کی خوش حالی، صنعتی ترقی اور فارغ البالی پر فریفتہ ہیں، ان کی خواہش ہے کہ زندگی فرعون کی طرح نہایت عالی شان ہو لیکن آخرت کا انجام سیّدنا موسیٰ علیہ السلام کی طرح ہو۔ جدیدیت پسندوں کی بڑی تمنا یہ ہے کہ کسی طرح مغرب سے مادی فتوحات حاصل کر کے اس میں اسلامی اخلاقیات کی پیوند کاری کر دی جائے۔[2] یہ بات ناممکن ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پیروکاروں کے لیے فرعون اور اس کا طرزِ زندگی دونوں لائق نفرت اور ناقابل اتباع ہوں گے۔ طرزِ زندگی ان ایمانیات اور مابعد الطبیعیات سے ظہور کرتی ہے، جسے قدر، ایمان اور پیمانہ جان کر ایمانی سطح پر اختیار کیا جاتا ہے۔ دو متضاد مابعد الطبیعیات سے پھوٹنے والے دو مختلف اسالیب حیات کو جمع کرنے اور اس میں وحدت پیدا کرنے کی کوشش فلسفے کی زبان میں اصطفائیت [Eclecticism] کہلاتی ہے۔ معیاراتِ زندگی اور اسالیب حیات ارتقا، ادغام، انضمام، تلفیق اور تطبیق سے نہیں مابعد الطبیعیات، اس پر استوار علمیات کے زیر اثر پیدا ہونے والی تاریخ اور تعامل امت سے برآمد ہوتے ہیں۔ جس امّت کے لیے عقیدے کی ہر کسوٹی اور عمل کا ہر معیار ''خیر القرون'' ہو، وہ ہمیشہ معیار زندگی کے لیے اسی طرف دیکھے گی۔ جس کے بعد اس کا معیار زندگی کم سے کم تر ہوتا چلا جائے گا۔ خیر القرون کے معیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آخرت اہم اور مطلوب ہو کر ہر شے کے ترک واخذ کا پیمانہ بن جائے۔ دنیا مری ہوئی بکری سے زیادہ حقیر اور کم تر قرار پا جائے۔

جدید طرز معیشت اور جدیدیت کے نزدیک دنیا اہم ترین مقاصد میں سے ایک ہے۔ تمام ریاستیں سرمایہ دارانہ نظام معیشت کو ایک عالمی آفاقی قدر کے طور پر قبول کرتی ہیں۔ اِس لیے ان کے نزدیک دنیا کا حصول اور یہاں کی اسائش اُسی ایمانی جوہر اور ایمانی جذبے سے مطلوب ہے جیسا ایمانی

۱۔ منظور احمد، ''اسلامی فکر کی بصیرت اور اقبال''، مشمولہ اقبال شناسی، صفحہ ۲۳۔

۲۔ مغرب میں اس خواہش کا اظہار معروف مغربی مفکر Jared Diamond نے اپنی مشہور کتاب *The World Until Yesterday: What Can We Learn from Traditional Societies?*, London: Penguin Books Ltd., 2012 کے آخری باب میں کیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ مغرب اپنی عظیم الشان اور محیر العقول سائنسی وتکنیکی ترقی کے باوصف روایتی معاشروں خصوصاً نیوگنی [New Guinea] جیسے معاشروں کی اخلاقیات اور اقدار کا پابند ہو جائے اور اگر وہاں محیر العقول ترقی کے ساتھ اقدار، خاندانی نظام، روایتی معاشروں جیسے سماجی رویے، جس کا بنیادی وصف بڑوں کی عظمت، چھوٹوں پر شفقت، اکرام ضیف اور قلبی سکون ہے، پروان چڑھائیں تو یہ ایک بڑی تبدیلی ہوگی۔

جوہر اور ایمانی جذبہ ایک مسلمان کے لیے معرفت رب اور دار آخرت میں کامیابی کے لیے درکار ہے۔ یہ امر بہت قابل غور ہے کہ جدید طرز زندگی کو اختیار کرنے والے ایک مسلمان کے لیے بھی فکر آخرت ایک ثانوی چیز ہو جاتی ہے۔ جس شخص کے لیے مغرب کا طرز زندگی معیار ہو گا اُسے ''خیر القرون'' ہر اعتبار سے ناقص اور پس ماندہ نظر آئے گا، وہ تاریخی جبر کے طور پر ایسا کہنے کی جرأت تو نہیں کرے گا، لیکن مختلف حیلوں، بہانوں اور ہتھکنڈوں سے اسلام اور سرمایہ داری میں تلفیق و تطبیق کی راہیں تلاش کرتا رہے گا۔ اس طرز زندگی کے حامی اور عادی افراد اسلام اور اسلامی علمیات کو کسی بھی شے کے ردّ و قبول کا معیار نہیں بناتے بلکہ اسلام کو محض ایک ثقافتی رویہ سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک حقیقت مغرب اور مغرب کے دیے ہوئے جدید نظام قدر، اُصول اور آدرش ہیں۔ ان حقیقتوں کو تسلیم کرنے اور خود کو اس میں تحلیل کر دینے کے بعد اسلام جہاں چاہے اپنی جگہ بنالے۔ بالفاظ دیگر ان جدید اداروں کے ''الخیر'' [hyper good] کے تابع فرمان ہو کر اسلام کا ''الخیر'' اگر اپنی جگہ بنا سکتا ہے تو بنالے، کھڑا رہ سکتا ہے تو خوشی سے کھڑا رہے۔

ڈاکٹر منظور احمد صاحب کا منقولہ بالا اقتباس اسی نقطۂ نظر کا غماز ہے، ورنہ ''استخراجی طریقِ کار میں بنیادی تبدیلی'' سے ان کی کیا مراد ہے؟ یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ مسلمانوں کی علمی، فکری اور عرفانی روایت اپنے ہر ہر جُز میں نزولی اور استخراجی ہے۔ یہاں حقیقت ہی مقدمہ ہے اور حقیقت ہی نتیجہ۔ ڈاکٹر صاحب ایسے کن نتائج کے متمنی ہیں جو ''نئے'' ہوں؟ نتائج کے ''نئے'' ہونے سے ان کی کیا مراد ہے؟ اس مبحث میں استخراج کی بحث بالکل بے معنی ہے۔ اسلامی علمیات میں چاہے استقرا و استخراج سے نتائج اخذ کیے جائیں یا جدلیاتی طریقے یا دیگر جدید منطقی اُصولوں کو اختیار کیا جائے اس کا ہر نتیجہ یاد آخرت، معرفت رب اور دنیا کی بے ثباتی کی صورت میں نکلے گا بہ شرطیکہ استخراج کی بنیاد قرآن وسنت ہوں ـــ یہ بات اتنی بنیادی اور بدیہی ہے کہ اگر کوئی غیر مسلم اور مستشرق بھی قرآن وسُنّت کے ذخیروں سے اس کی حقیقی روح اور قدر کو مدّ نظر رکھتے ہوئے نتائج اخذ کرے گا تو وہ بھی یہی کہے گا کہ اسلام دنیا کی بے ثباتی کے اثبات پر کھڑا ہوا ہے۔

قرآن قانونی دفعات کی نہیں موعظت و ترہیب کی کتاب ہے: منظور احمد:

ڈاکٹر منظور احمد کتاب اللہ کے بیش تر حصے کو مواعظ و ترہیب پر مشتمل سمجھتے ہیں اور مواعظ کو قانونی دفعات کے طور پر پیش کرنے کے خلاف ہیں۔ لکھتے ہیں:

> ''قرآن و حدیث زیادہ تر ترغیب، ترہیب اور مواعظ پر مشتمل ہے۔ اِس کلام میں جو مابعد الطبیعیاتی، تاریخی یا کسی حسّی حقیقت کا بیان ہے وہ اُس ترغیب، ترہیب اور موعظت کے لوازمات ہیں جن کے بغیر کلام کے مقاصد پورے نہیں ہوتے۔ اِس موعظت کو قضایا کی شکل میں ڈھالنے

سے کلام کا اصل مقصد ختم ہو جاتا ہے اور کلام ایک بے جان جملہ بن جاتا ہے۔ جس کو اردگرد کی وجودی حقیقت سے جدا کر دیا گیا ہو، اس قضیے کے اصل معانی اور مقصد اس کو اس وجودی حقیقت سے دوبارہ متصل کر کے ہی معلوم کیے جا سکتے ہیں، جس میں وہ بولا گیا ہو"۔[1]

ایک مقام پر مزید لکھتے ہیں:

"جس طرح قرآن فطری علوم کی کتاب نہیں ہے، اسی طرح یہ قانون کی نہایت درست کتاب بھی نہیں ہے کہ اُس کی دفعات کو سامنے رکھتے ہوئے جج اُسی طرح فیصلے کریں جس طرح تعزیراتِ ہند سے عدالتوں میں فیصلے کیے جاتے ہیں۔ زمانہ جدید میں اسلامی شریعت کے جو مسائل درپیش ہیں اُن کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ ہم نے قرآنی آیات کو ایک مجموعی ہدایت کی بجائے قانون کی دفعات کا درجہ دے دیا"۔[2]

قرآن: احکام کی قطعیت اور تغیر پذیری کا حسین امتزاج:

ڈاکٹر منظور احمد کے بہ قول قرآن کریم صرف کتاب ہدایت ہے اور ان کے نزدیک:

"ہدایت کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس میں انسانی زندگی کے ہر عمل اور فعل کے لیے خصوصی یا عمومی ہدایتیں موجود ہیں"۔[3]

بلاشبہ قرآن مجید سے انسانی زندگی کے ہر ہر جزیے کی تفصیل تلاش کرنا حماقت ہوگی۔ زیر بحث امر یہ ہے کہ جن احکام کا حکم اور اس کے نفاذ اور اطلاق کا طریقہ خود قرآن نے یا اسوۂ رسولؐ نے بتلا دیا اسے دائمی نہ سمجھنا اور اسے قرآن مجید کی واضح تصریح کے باوجود ایک مخصوص حالات اور زمانے کے اقتضا کا نتیجہ باور کرنا کہاں تک منشائے شارع ہے؟ اگر ایسی ہی بات ہے جیسی ڈاکٹر صاحب بیان فرما رہے ہیں تو سوال یہ ہے کہ قرآن مجید میں اُصولی احکام کی تفصیل کیوں بیان کی گئی ہے؟ اور ان احکام کو مع تفصیلات کے "حدود اللہ" قرار دیتے ہوئے اُس سے تجاوز کرنے سے کیوں منع فرما دیا ہے:

تِلْکَ حُدُوْدُ اللّٰہِ فَلَا تَعْتَدُوْھَا[۲:۲۲۹]

"یہ اللہ کی حدود ہیں، خبردار! ان سے تجاوز نہ کرنا"۔

ان حدود سے تجاوز کر جانے والوں کو ھُمُ الظّٰلِمُوْنَ [۲:۲۲۹] ھُمُ الْفٰسِقُوْنَ، ھُمُ الْکٰفِرُوْنَ [۵:۴۴] کیوں قرار دیا ہے؟ اُنھیں فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَہٗ [۶۵:۱] "خود اپنے اوپر ظلم کرنے والا" کیوں قرار دیا ہے؟ جس طرح رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے نصوصِ قرآنیہ کی مدد سے بہت سے تفصیلی احکام و اقوانین بنائے، اُسی طرح ان اُصولی احکام کی تفصیل بھی آپؐ بنا سکتے تھے، کیوں قرآن نے آپؐ کو یہ حکم دیا:

۱۔ منظور احمد، "اسلامی فکر کی بصیرت اور اقبال"، مشمولہ اقبال شناسی، صفحہ ۲۳۔

۲۔ منظور احمد، "چند توجہ طلب مسائل"، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۱۴۰۔

۳۔ ایضاً، صفحہ ۱۳۸۔

ثُمَّ جَعَلْنٰكَ عَلٰى شَرِيْعَةٍ مِّنَ الْاَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ [۴۵:۱۸]

''پھر ہم نے آپ کو ایک خاص طریقے پر کردیا، سو آپ اُسی طریقے پر چلے جایے اور اِن جہلا کی خواہشوں پر نہ چلیے''۔

خود رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے حدود کو نافذ کرتے ہوئے کسی کی بھی سفارش کو قبول فرمانے سے کیوں انکار فرمادیا تھا؟

اصل مسئلہ جسے نظر انداز کردیا گیا یہ ہے کہ قرآن میں بیان فرمودہ احکام وعقائد کی دو قسمیں ہیں:

[۱] عقائد سے متعلّق احکام جو مفصّل بھی ہیں اور ناقابلِ تغیر وتبدّل بھی۔

[۲] عبادات اور غیر تعبدی احکام اور عائلی قوانین۔

عبادات کے سلسلے میں کُلّی وجُزئی دونوں طرح کے احکام ملتے ہیں، جس کی بڑی حکمتیں ہیں، لیکن سردست موضوعِ سخن یہ نہیں ہے، لہٰذا اس کو قلم زد کیا جاتا ہے۔ جہاں تک غیر تعبدی احکام وقوانین کا تعلّق ہے اُن میں سے کچھ کو قرآن نے حتمیت اور قطعیت سے متعیّن فرمادیا ہے جو ناقابلِ تغیر وتبدّل ہیں۔ باقی کے اُصولی احکام دے کر تفصیل سے بالقصد احتراز فرمایا ہے تاکہ اِن اُمور میں حالات ومقتضیاتِ زمانہ کے لحاظ سے بہ ذریعہ اجتہاد ایسے تفصیلی احکام بنالیے جائیں، جو مقاصد الشریعۃ کے موافق ہوں۔

یہ قرآن مجید میں بیان فرمودہ احکام ومسائل کا اجمالی تذکرہ ہے۔ ڈاکٹر صاحب کا مسئلہ یہ ہے کہ ایک طرف وہ اِس درجے وسعت اور فراخی کے قائل ہیں کہ عقائد تک میں تلبیس وتحریف [جس کا مفصل نمونہ افکارِ نیاز پر بحث کے دوران پیش کیا جائے گا] کو بھی ''غیر روایتی تفہیم'' کے عنوان سے اسلام کے دائرے میں روا سمجھتے ہیں۔ دوسرے، احکامِ قرآنی اور منصوص حکم کو جُزئی سمجھتے ہوئے وقت اور حالات کی تبدیلی کے نام پر متغیّر جانتے ہیں۔ تو اب جب کہ عقائد اور احکام وحدود دونوں ہی بدلے جاسکتے ہیں تو دین وشریعت کی ضرورت کا جواز ہی بے معنی اور عبث ہوجاتا ہے۔

قرآن: احکام، موعظت، اور ہدایت کی عالم گیر اور جامع کتاب:

جہاں تک ڈاکٹر صاحب کے اِس ارشاد کا تعلّق ہے کہ ہدایت کو قانونی شکل دینے سے اُس کی مقصدیت ختم ہوجاتی ہے۔ اس سلسلے میں اصولی بات یہ ہے کہ قرآن مجید کی شاید ہی کوئی آیت ہو جس سے کوئی حکم مستنبط نہ ہوتا ہو۔ ڈاکٹر صاحب کے ممدوح اصولی نجم الدین طوفیؒ [م ۷۱۶ھ] لکھتے ہیں:

فإن أحكام الشرع كما تستنبط من الأوامر والنواهي؛ كذلك تستنبط من الأقاصيص والمواعظ ونحوها۔[1]

۱۔ نجم الدین طوفیؒ، شرح مختصر الروضۃ، المملکۃ العربیۃ السعودیۃ: وزارۃ الشؤون الاسلامیۃ والاوقاف والدعوۃ والارشاد، ۱۴۱۹ھ/۱۹۹۸ء، الاجتھاد، مایشترط للمجتھد، جلد ۳، صفحہ ۵۷۷۔

ثُمَّ جَعَلۡنٰکَ عَلٰی شَرِیۡعَۃٍ مِّنَ الۡاَمۡرِ فَاتَّبِعۡہَا وَ لَا تَتَّبِعۡ اَہۡوَآءَ الَّذِیۡنَ لَا یَعۡلَمُوۡنَ [۱۸:۴۵]

''پھر ہم نے آپؐ کو ایک خاص طریقے پر کر دیا، سو آپ اُسی طریقے پر چلے جایے اور اِن جہلا کی خواہشوں پر نہ چلیے''۔

خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدود کو نافذ کرتے ہوئے کسی کی بھی سفارش کو قبول فرمانے سے کیوں انکار فرما دیا تھا؟

اصل مسئلہ جسے نظر انداز کر دیا گیا یہ ہے کہ قرآن میں بیان فرمودہ احکام و عقائد کی دو قسمیں ہیں:

[۱] عقائد سے متعلق احکام جو مفصّل بھی ہیں اور نا قابل تغیر و تبدّل بھی۔

[۲] عبادات اور غیر تعبدی احکام اور عائلی قوانین۔

عبادات کے سلسلے میں کُلی و جُزئی دونوں طرح کے احکام ملتے ہیں، جس کی بڑی حکمتیں ہیں، لیکن سر دست موضوعِ سخن یہ نہیں ہے، لہٰذا اس کو قلم زد کیا جاتا ہے۔ جہاں تک غیر تعبدی احکام و قوانین کا تعلّق ہے اُن میں سے کچھ کو قرآن نے حتمیت اور قطعیت سے متعیّن فرما دیا ہے جو نا قابلِ تغیر و تبدّل ہیں۔ باقی کے اُصولی احکام دے کر تفصیل سے بالقصد احتراز فرمایا ہے تاکہ اِن اُمور میں حالات و مقتضیاتِ زمانہ کے لحاظ سے بہ ذریعہ اجتہاد ایسے تفصیلی احکام بنا لیے جائیں، جو مقاصد الشریعۃ کے موافق ہوں۔

یہ قرآن مجید میں بیان فرمودہ احکام و مسائل کا اجمالی تذکرہ ہے۔ ڈاکٹر صاحب کا مسئلہ یہ ہے کہ ایک طرف وہ اِس درجے وسعت اور فراخی کے قائل ہیں کہ عقائد تک میں تلبیس و تحریف [جس کا مفصل نمونہ افکارِ نیاز پر بحث کے دوران پیش کیا جائے گا] کو بھی ''غیر روایتی تفہیم'' کے عنوان سے اسلام کے دائرے میں روا سمجھتے ہیں۔ دوسرے، احکامِ قرآنی اور منصوص حکم کو جُزئی سمجھتے ہوئے وقت اور حالات کی تبدیلی کے نام پر متغیر جانتے ہیں۔ تو اب جب کہ عقائد اور احکام و حدود دونوں ہی بدلے جا سکتے ہیں تو دین و شریعت کی ضرورت کا جواز ہی بے معنی اور عبث ہو جاتا ہے۔

قرآن: احکام، موعظت، اور ہدایت کی عالم گیر اور جامع کتاب:

جہاں تک ڈاکٹر صاحب کے اِس ارشاد کا تعلّق ہے کہ ہدایت کو قانونی شکل دینے سے اُس کی مقصدیت ختم ہو جاتی ہے۔ اس سلسلے میں اصولی بات یہ ہے کہ قرآن مجید کی شاید ہی کوئی آیت ہو جس سے کوئی حکم مستنبط نہ ہوتا ہو۔ ڈاکٹر صاحب کے ممدوح اصولی نجم الدین طوفیؒ [م ۷۱۶ھ] لکھتے ہیں:

فإن أحكام الشرع كما تستنبط من الأوامر والنواهي؛ كذلك تستنبط من الأقاصيص والمواعظ ونحوها۔[۱]

۱۔ نجم الدین طوفیؒ، شرح مختصر الروضۃ، المملکۃ العربیۃ السعودیۃ: وزارۃ الشؤون الاسلامیۃ والاوقاف والدعوۃ والارشاد، ۱۴۱۹ھ/۱۹۹۸ء، الاجتہاد، مایشترط للمجتہد، جلد ۳، صفحہ ۵۷۷۔

''احکام شریعت جس طرح اوامر ونواہی سے مستنبط کیے جاتے ہیں، اسی طرح قصص اور وعظ ونصیحت کی آیات سے بھی ان کا استنباط کیا جاتا ہے''۔

قرآن چوں کہ انسان کی دائمی ہدایت کا سامان لے کر آیا ہے اِس لیے اُس میں ہدایت کے لیے وعظ و نصیحت بھی ہے اور معصیت پر سزا بھی۔ دونوں ہی ابدی اور دائمی ہیں۔ غلط فہمیاں اُس وقت جنم لیتی ہیں جب معاشرے کے بقا اور قیام واستحکام کا ضامن وذریعہ محض ریاست کو سمجھا جائے۔ دنیا افراد پر مشتمل ہے، افراد سے معاشرہ تشکیل پاتا ہے اور معاشرے کے تحفّظ و استحکام کے لیے ایک مقتدرِ اعلیٰ اور بالا دست حاکم کی ضرورت ہے جس کے بغیر معاشرے کی بقا بلکہ اُس کا وجود وثبوت ہی باطل ہے۔ بالفاظِ دیگر فرد، معاشرہ اور ریاست ہی حیاتِ انسانی کی وہ بنیادیں ہیں جن پر عظمتِ انسانی کا مدار وانحصار ہے۔ تہذیب وتمدّن کی تشکیل، علوم وفنون میں ترقّی اور راحت وسکون کی دولت اِن ہی پر ٹکی ہوئی ہے۔ اِس لیے اسلام نے فرد، معاشرہ اور ریاست تینوں کے تحفظ اور بقا کے لیے کچھ ''حدود'' مقرّر کی ہیں۔ اور پھر چوں کہ اسلام میں معاشرے اور ریاست پر بھی ایک اعلیٰ وبالا مقتدرہ ہے: دین ــــ جس طرح دیگر معاشروں میں ریاست سے بغاوت اُس کی بنیادوں کو متزلزل کر دینے کے مرادف ہے، اُسی طرح اسلام میں داخلے کے بعد دین سے بغاوت چاہے کھلّم کھلّا ہو یا اشاروں کناؤں میں، اسلامی علمیات کو مسخ اور مسلم معاشرے کو ڈھا دینے کے برابر ہے۔ لہٰذا اُس کی حفاظت وصیانت کے لیے بھی ایک حدّ ہے۔ ان ہی کو اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ''حدود اللہ'' قرار دیا ہے اور اِس سے تجاوز کرنے والوں کو قرآن مجید نے کافر، ظالم اور فاسق قرار دیا ہے۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کا اُسوۂ مبارکہ اور حضراتِ خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے فیصلے، صحابہ کرامؓ، تابعینؒ وائمہ مجتہدینؒ اور کُل اُمّت شروع سے آج تک اِن حدود کے دائمی، اٹل اور قطعی ہونے پر ایمان رکھتی چلی آ رہی ہے اور اُس کے اطلاق ونفاذ پر عمل پیرا بھی رہی ہے۔ اِس میں ترمیم واضافے یا تغیّر وتبدّل کا حق کسی کو نہیں ہے۔[1]

۱۔ نفاذ واطلاق حدود کے حوالے سے اِس مقام پر نظائر کا پیش کرنا موجبِ تطویل ہوگا لہٰذا حوالہ جات پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ مطلوبہ استعداد کے حامل افراد استفادہ کر سکتے ہیں:

عہد رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم میں نفاذِ حدود:

[۱] نفاذِ حدِّ زنا:

[۱:۱] مالک بن انسؒ، الموطا للامام مالک، کراچی: قدیمی کتب خانہ، [س-ن]، کتاب الحدود، باب فی الرجم، جلد۲ صفحہ ۱۶۵۔

[۱:۲] محمد بن اسمٰعیل بخاریؒ، الصحیح البخاری، لاہور: مکتبۃ الحسن [س-ن]، کتاب الحدود، باب الرجم بالمصلّٰی، جلد۲، صفحہ ۱۰۰۷۔

[۱:۳] مسلم بن حجاج القشیریؒ، الصحیح المسلم، ملتان: دار الحدیث [س-ن]، کتاب الحدود، باب حد الزّنا، جلد۲، صفحہ ۶۸-۶۹۔

=

= [۱:۴] سلیمان بن اشعث ابی داؤدؒ، سنن ابي داؤد، کراچی: ایچ ایم سعید کمپنی،[س۔ن]، کتاب الحدود، باب فی المرأة التی امر النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم برجمها من جهینة، جلد۲صفحہ۲۵۳۔

[۱:۵] شعیب بن علی النسائیؒ، سنن النسائی، ملتان: المکتبۃ الفاروقیہ،۱۴۲۱ھ،ابواب الحدود، باب حد الزنا، صفحہ۱۸۶۔

[۱:۶] محمد بن حسن الشیبانیؒ،الموطا للامام محمد، ملتان: مکتبہ حقانیہ[س۔ن]،ابواب الحدود فی الزنا، باب الرّجم ،صفحہ۳۰۶۔

[۱:۷] الحسین بن علی البیہقیؒ،السنن الکبریٰ، بیروت: دارالکتب العلمیۃ،۱۴۲۴ھ/۲۰۰۲ء، کتاب الحدود، باب العقوبات في المعاصي قبل نزول الحدود، جلد۸صفحہ۳۶۴۔

[۲] نفاذِ حدِ قذف:

[۲:۱] شعیب بن علی النسائیؒ،سنن النسائی،ابواب الحدود، باب حد القذف،صفحہ۱۸۷۔

[۳] نفاذِ حدِ سرقہ:

[۳:۱] مالک بن انسؒ،الموطاللامام مالک، کتاب الحدود، باب ماجاء یجب فیه القطع،جلد۲صفحہ۲۷۔

[۳:۲] سلیمان بن اشعث ابی داؤدؒ،سنن أبي داؤد، کتاب الحدود، باب فیمن سرق من حرز ، جلد۲،صفحہ۲۴۷۔

[۳:۳] محمد بن اسمٰعیل بخاریؒ،صحیح البخاری، کتاب الحدود، باب کراهیة الشفاعة فی الحد،جلد۲، صفحہ۱۰۰۳۔

[۳:۴] مسلم بن حجاج القشیریؒ،صحیح المسلم، کتاب الحدود، قطع السارق الشریف وغیرہ،جلد۲صفحہ۶۴۔

[۳:۵] احمد بن حنبلؒ،مسند أحمد، الریاض: بیت الافکار الدولیۃ،۱۴۱۹ھ/۱۹۹۸ء،جلد۲صفحات۱۵۰-۱۵۱۔

[۳:۶] ابوبکر عبدالرزاق الصنعانیؒ،المصنف لعبد الرزاق، کراچی: مجلس علمی،۱۹۷۲ء،جلد۱۰،صفحہ۱۸۸،رقم،۱۸۷۷۳۔

[۴] نفاذِ حدِ حرابہ:

[۴:۱] مسلم بن حجاج القشیریؒ،صحیح المسلم، کتاب القسامة والمحاربین، باب حکم المحاربین المرتدین، جلد۲،صفحہ۵۷۔

[۵] نفاذِ حدِ شربِ خمر:

[۵:۱] مسلم بن حجاج القشیریؒ،صحیح المسلم، کتاب الحدود، باب حد الخمر ،جلد۲،صفحہ۷۱۔

[۵:۲] محمد بن حسن الشیبانیؒ، کتاب الآثار، کراچی: ادارۃ القرآن والعلوم والاسلامیہ،۱۴۰۷ھ، باب حد السکران، صفحہ۱۳۷۔

[۵:۳] محمد بن اسمٰعیل بخاریؒ،صحیح البخاری، کتاب الحدود، باب مایکرہ من لعن الشارب،جلد۲،صفحہ۱۰۰۲۔

عہدِ سیدنا صدیق اکبر رضی اللّٰہ عنہ، میں نفاذِ حدود:

[۱] الحسین بن علی البیہقیؒ،السنن الکبریٰ، جلد۷،صفحہ۱۵۵۔

[۲] محمد بن حسن الشیبانیؒ،الموطا للامام محمد، باب الاقرار بالزناء،صفحہ۳۱۰۔

[۳] ابوبکر عبدالرزاق الصنعانیؒ،المصنف لعبد الرزاق،جلد۷،صفحہ۳۷۷۔

[۴] علی بن حزم الاندلسیؒ،المحلّی، بیروت: دارالآفاق الجدیدہ[س۔ن]،جلد۱۱،صفحہ۳۶۴۔ =

اسلامی ریاست: اسلامی سزاؤں اور حدود کے نفاذ کا اصل محل:

بلاشبہ مُسلم معاشرہ حدود کی پامالی پر سزاؤں کے نفاذ کا اُسی طرح مکلّف ہے جس طرح عہدِ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم اور خلافتِ راشدہ کے دور میں یہ سزائیں نافذ تھیں۔ اِن سزاؤں کے ذریعے مُسلم معاشرے کی اصلاح اور جرائم کا انسداد نہایت مؤثر اور کامیاب طریقے پر ہوتا رہا ہے۔ مگر یہ سزائیں اسلامی نظامِ حیات اور اُس میں موجود روحانیت کا ایک جُز ہیں کُل نہیں ـــ کوئی بھی اسلامی ریاست اپنی بنیاد سے لے کر نفاذ قانون تک مکمل اسلامی ریاست ہوتی ہے۔ وہ صرف جزئیات میں نہیں بلکہ اپنی کلیت میں اسلامی ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر شریعت ایک ایسی وحدت کاملہ کی ترجمان ہے جسے اجزا اور ٹکڑوں میں نہیں بانٹا جاسکتا۔

فی زمانہ شریعت کی اصطلاح جن معنوں میں عموماً استعمال کی جاتی ہے ان میں غالب پہلو سزاؤں کے نفاذ اور حدود کے اجرا کا پایا جاتا ہے۔ جہالت خالصہ، یا غالب سیاسی مصلحتوں کے پیش نظر یا عالمی استعماری طاقتوں کے اشارے پر منظم منصوبہ بندی کے تحت شریعت کا یہ محدود اور عامیانہ تصور اسلام کے جامع اور مربوط نظام کی کلیت کو نظر انداز کر کے حدود و تعزیرات سے متعلق سوالات اور مباحث کو خود مسلمانوں کی نگاہ میں ایک ہولناک اور سنگین مسئلہ بنادیتا ہے۔ دین کی روح اور نفاذ دین کی تمام حکمت عملی صرف حدود و تعزیرات کی صورت میں سامنے لائی جاتی ہیں، جن کے منفی اثرات و نتائج سے سیکولر اذہان

---

[۵] ابو بکر ابن ابی شیبہؒ، المصنف، کراچی: ادارۃ القرآن، ۱۹۸۵ء، جلد ا صفحہ ۱۲۵۔
[۶] موفق الدین ابن قدامہ المقدسیؒ، المغنی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۵ھ، جلد ۸، صفحہ ۲۱۸۔

عہدِ سیدنا فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ میں نفاذِ حدود:

[۱] ابو بکر عبد الرزاق الصنعانیؒ، المصنف لعبد الرزاق، جلد ۷، صفحہ ۳۰۳۔
[۲] موفق الدین ابن قدامہ المقدسیؒ، المغنی، جلد ۸، صفحہ ۳۱۲۔
[۳] مالک بن انسؒ، الموطا للامام مالک، جلد ۲، صفحہ ۸۲۷۔
[۴] علی بن حزم الاندلسیؒ، المحلّٰی، جلد ۱۱، صفحہ ۳۶۴۔
[۵] ابو بکر ابن ابی شیبہؒ، المصنف، جلد ۲، صفحہ ۱۲۸۔
[۶] الحسین بن علی البیہقیؒ، السنن الکبریٰ، جلد ۸، صفحہ ۳۶۸۔
[۷] علی بن عمر الدار قطنیؒ، سنن الدار قطنی، دہلی: المطبع الفاروقی [س۔ن]، جلد ۲ صفحہ ۳۷۳۔

عہدِ سیدنا عثمان ذوالنورین رضی اللہ عنہ میں نفاذِ حدود:

محمد بن حسن الشیبانیؒ، الموطا للامام محمد، باب ما یجب فیہ القطع، صفحہ ۳۰۴۔

عہد سیدنا علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ میں نفاذِ حدود:

ابو جعفر احمد الطحاویؒ، شرح معانی الآثار، لاہور: مطبع مجتبائی، ۱۴۱۴ھ، صفحہ ۸۳، تفصیل کے لیے محمد عبد اللہ بن نور الدین کی کتاب: النجم الثاقب فی اقضیۃ علی بن ابی طالب، لاہور: جہانگیر بک ڈپو، ۱۳۶۰ھ، کا مطالعہ کیا جائے۔

بہت خوش ہوتے ہیں ــــــ اسلام، دارالاسلام میں، اِن سزاؤں کے نفاذ کا حکم تو ضرور دیتا ہے لیکن اعتدال واحتیاط اور عدل وانصاف کا دامن نہیں چھوڑتا۔ وہ سزا کے نفاذ سے قبل دو اُمور کو ملحوظ رکھتا ہے:

[۱] مجرم کا نقطۂ نظر

[۲] معاشرے کا زاویۂ نظر

بالفاظِ دیگر اسلام اندھا دھند سزائیں تجویز نہیں کرتا بلکہ وہ ریاست کو حدود کے نفاذ کا مکلف بناتے ہوئے، سزا کے نفاذ سے قبل اسباب وارتکابِ جُرم اور حالات کو سامنے رکھتا ہے۔ دوسرے، اِن سزاؤں کے نفاذ کا محل اسلامی ریاست اور اسلامی معاشرہ ہے۔ جہاں مملکت کا نظم ونسق اور معاشرت و تمدّن کی ترتیب وتنظیم اسلام کے تجویز فرمودہ اُصولوں اور طرز کے مطابق کی گئی ہو۔ اسلام اِن سزاؤں کے نفاذ کا متمنی نہیں بلکہ وہ اِن سنگین جرائم کی پیدائش کے احتمال ہی کو ختم کردینے کا خواہاں ہے، وہ معاشرے کو ایسے تمام اسباب وعوامل سے پاک کردینا چاہتا ہے جن کے باعث اِن سنگین نوعیت کے جرائم جنم لیتے اور پنپتے ہیں۔ اِس سلسلے میں اسلام اپنی تمام تر صفات وکمالات کو بہ روئے کار لا کر معاشرے کی اُٹھان اور بنیاد ہی صالحیت پر رکھنا چاہتا ہے۔ اسلام انسان کے نفس کی لطافت کو اُبھارنے اور کثافت کو دبانے کے اسباب ومحرّکات پہلے فراہم کرتا ہے، اُس کے بعد اگر کوئی اِن سنگین جرائم کا ارتکاب کرتا ہے تو پھر اُس پر نہایت سخت قیود وشرائط کے ساتھ حدّ لاگو کرنے کا حکم دیتا ہے اور اس میں بھی جہاں تک ممکن ہوسکتا ہے مجرم کو قانون کی زد میں آنے سے بچانے کی ترغیب دیتا ہے۔[۱]

۱۔ اس توجہ طلب حقیقت کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ شریعت کی ہدایت مجرم کو بہ ہر صورت سزا دینے پر اصرار نہیں کرتی، بلکہ جہاں تک ممکن ہو مجرم کو سزا سے محفوظ رکھتے ہوئے اصلاحِ احوال کا موقع فراہم کرنا چاہتی ہے، اس سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود مجرم، اسلامی معاشرے کے افراد اور اربابِ حل وعقد کو علیحدہ علیحدہ ہدایات دی ہیں۔ مجرم کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی پہلو کے پیشِ نظر یہ ترغیب دی ہے کہ اگر کسی سے قابلِ حد جرم سرزد ہوجائے [اور اگر اس جرم سے کسی بندے کا حق متعلق نہیں ہے] تو اسے اپنے جرم پر پردہ ڈالے رکھنا چاہیے اور توبہ واستغفار کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں رجوع کرنا چاہیے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

من أصاب من هذه القاذورات شيئاً فليستتر بستر الله فإنه من يبدلنا لنا صفحته نقم عليه كتاب الله.

[مالک بن انسؒ، الموطا للامام مالک، کتاب الحدود، باب ماجاء فیمن اعترف علی نفسہ بالزنا، صفحہ ۶۸۶]۔

''جو شخص ان ناپاک چیزوں میں سے کسی میں ملوث ہوجائے تو وہ اس پردے سے خود کو چھپالے جو اللہ تعالیٰ نے ڈال رکھا ہے۔ کیوں کہ جو شخص ہمارے روبہ رو اپنے جرم کو بے نقاب کرے گا، ہم اس پر کتاب اللہ کا قانون نافذ کرکے رہیں گے''۔

مجرم کے ساتھ ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلامی معاشرے کے افراد کو بھی تلقین فرمائی ہے کہ قابلِ حدود سزاؤں کے مرتکبین کو عدالت میں پیش کرنے سے گریز کریں، سیدنا عمرو بن عاصؓ آپ کا ارشاد نقل کرتے ہیں:

تعافوا الحدود فيما بينكم فما بلغني من حد فقد وجب. [سلیمان بن اشعث ابی داؤد، ابو داؤد، کتاب الحدود، باب العفو عن الحدود مالم تبلغ السلطان، جلد ۲، صفحہ ۲۴۵]۔ =

= ''سزاؤں کو آپس ہی میں معاف کردیا کرو، اس لیے کہ جب معاملہ مجھ تک پہنچ جائے تو سزا واجب ہوگئی''۔
ارباب حل وعقد کے لیے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ادرء وا الحدود عن المسلمین ما استطعتم فان کان له مخرج فخلوا سبیلهم فان الامام یخطئ في العفو خیر من ان یخطئ في العقوبة. [محمد بن عیسیٰ الترمذیؒ، ابواب الحدود، باب فی درء الحدود، جلد۱، صفحہ۲۶۳]۔

''جہاں تک ممکن ہوسکے مسلمانوں سے سزاؤں کو ٹالو، اگر مجرم کے لیے سزا سے بچنے کی کوئی صورت ہوسکتی ہے تو اسے چھوڑ دو، اس لیے کہ امام کا معاف کردینے میں غلطی کرنا اس سے بہتر ہے کہ وہ سزا دینے میں غلطی کرے''۔

سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ اسلام میں سب سے پہلے جس شخص پر قطع ید کی سزا نافذ کی گئی تو آپ کا روئے انور اس طرح متغیر ہوگیا جیسے اس پر، نعوذ باللہ، کسی نے راکھ ڈال دی ہو، جب صحابہؓ نے سبب دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا:

وما یمنعني، وأنتم أعوان الشیطان علی صاحبکم، واللّٰه عزوجل عفو یحب العفو، ولا ینبغي لوالي أمر، أن یؤتی بحد إلا أقامه. [احمد بن حنبلؒ، مسند أحمد، مسند المکثرین، مسند عبد اللّٰه بن مسعود، جلد۱، صفحہ۴۱۹]۔

''میں اس پر نفاذ سزا سے کیسے رک سکتا ہوں، جب کہ تم خود اپنے بھائی کے خلاف شیطان کے مددگار رہو۔ اللہ تعالیٰ عفو درگزر کرنے والا ہے اور معاف کردینے کو پسند کرتا ہے [تمھیں چاہیے تھا کہ اس کے ساتھ عفو کا معاملہ کرتے ہوئے اسے میرے سامنے پیش نہ کرتے، کیوں کہ] حکمران کے سامنے جب سزا سے متعلق کوئی معاملہ پیش ہوجائے تو اس کے لیے سزا کو نافذ کرنا ہی مناسب ہے''۔

سیدنا ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کو ارتکاب زنا کے بعد ان کے مالک حضرت ہزالؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اقرار جرم کے لیے جانے پر آمادہ کیا۔ جب حضرت ماعزؓ پیش ہوئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بار بار اعراض فرماتے اور انھیں لوٹ جانے کو کہتے اور توبہ واستغفار کی ترغیب دیتے: ویحک! ارجع، فاستغفر اللّٰه، وتب إلیه. [شعیب بن علی النسائیؒ، السنن الکبریٰ، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ھ/۲۰۰۱م، کتاب الرجم، کیف الاعتراف بالزنا، جلد۶، صفحہ۴۱۴] لیکن ان کی جانب سے دوبارہ وہی بات دہرائی گئی تو آپؐ نے پھر فرمایا: لعلک قبلت، أو غمزت، أو نظرت؟. [ایضاً، مسألة المعترف بالزنا عن کیفیته الخ، جلد۶، صفحہ۴۱۸] ''شاید تو نے بوس وکنار کیا ہوگا، چھیڑ چھاڑ کیا ہوگا، بری نظر ڈالی ہوگی''، جب ان کی طرف سے مسلسل اصرار جاری رہا کہ نہیں میں نے زنا ہی کا ارتکاب کیا ہے تو پھر آپؐ نے ان سے نہایت کڑے سوالات کے بعد رجم کی سزا کا حکم سنایا اور انھیں شہر سے باہر لے جاکر رجم کردیا گیا، جب پتھر پڑنے شروع ہوئے تو حضرت ماعزؓ بھاگے اور بولے: ''لوگو! مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس واپس لے چلو، میرے قبیلے کے لوگوں نے مجھے مروادیا، انھوں نے مجھے دھوکا دیا کہ رسول اللہؐ مجھے قتل نہیں کرائیں گے۔ مگر مارنے والوں نے انھیں مار ڈالا بعد میں جب اس کی اطلاع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دی گئی تو آپؐ نے فرمایا: هلا ترکتموه لعله یتوب، فیتوب اللّٰه علیه. [ایضاً، إذا اعترف بالزنا ثم رجع عنه، جلد۶، صفحہ۴۳۶] ''یعنی تم لوگوں نے اسے چھوڑ کیوں نہیں دیا ممکن ہے وہ توبہ کرلیتا اور اللہ اس کی توبہ قبول کرلیتا''۔ اس موقعے پر آپؐ نے حضرت ماعزؓ کے سرپرست حضرت ہزال سے فرمایا: لو سترته بثوبک، کان خیراً لک [ایضاً، الستر علی الزاني، جلد۶، صفحہ۴۶۲] ''اگر تم اپنی چادر سے ماعزؓ کو ڈھانپ دیتے تو یہ اس سے بہتر ہوتا جو تم نے اس کے ساتھ کیا''۔ =

زنا کی سزا: ایک پاک باز اسلامی معاشرے کا موضوع:

مثلاً زنا کے جُرم پر سزا کے مسئلے کو لیجیے، اسلام یوں ہی کسی پر زنا کی سزا جاری نہیں کرتا ہے، بلکہ بہ طورِ پیش بندی اسلام جائز ذرائع سے صنفی خواہشات کی تسکین کا سامان مہیّا کرنے کے ساتھ ساتھ، معاشرے کو بدکاری وعیاشی کے ماحول سے پاک کرنے کے اسباب پہلے فراہم کرنے کا داعی ہے۔ مثلاً اسلام کم عمری میں شادی کو مستحسن جانتا ہے، مردوزن کے آزادانہ اختلاط:

[۱] خواہ تعلیمی اداروں ''میں تعلیم'' کے نام پر ہوں۔

[۲] چاہے نام نہاد ترقی کے خوش نُما نعروں کی صورت میں ہو۔

[۳] یا خواتین کی غیر ضروری ملازمتوں کے عنوان سے ہو۔

مُخرب ِاخلاق [audiovisual] لٹریچر اور ایسے جرائد ومجلّات جو جنسی برانگیختگی کا ذریعہ بنتے ہیں۔ ان سب کو سخت ناپسند کرتے ہوئے اِن پر پابندی کو ضروری جانتا ہے۔ پھر اُس نے انسان کی جنسی تسکین کے لیے نکاح کی اجازت ہی نہیں ترغیب دے کر رشتۂ ازدواج کے باہر آزاد شہوت رانی کی ہر راہ بند کردی ہے۔ نکاح صرف جنسی لذّت جوئی کا ذریعہ نہیں بلکہ افزائش نسل، تسلسلِ افراد اور اُس کے نتیجے میں پروان چڑھنے والے پورے خاندانی نظام کا ضامن ہے، جو انسان کو تولید، کفالت و پرورش اور سکون فراہم کرنے کا اہم ذریعہ ہے۔ اِس کے بعد اگر مرد چاہے تو ایک سے زائد بیوی رکھ سکتا ہے لیکن عدل کے ساتھ۔ اگر عدل وانصاف نہیں کرسکتا تو پھر صرف ایک ہی نکاح کی اجازت ہے اور اگر کوئی کرلے تو ایک سے زائد نکاح میں عدمِ انصاف کی صورت میں اسلامی قانون عورت کو انصاف فراہم کرے گا۔ قرآن معاشرے کو ہدایت کرتا ہے کہ وہ غیر شادی شدہ افراد کی شادی کا اہتمام کریں، ایسا نہ ہو کہ کوئی غریب وسائل کے فقدان کے باعث تجرّد کی زندگی گزارنے پر مجبور ہوجائے یا اپنی شہوت سے مغلوب ہوکر زنا کر بیٹھے۔ اب اِن تمام اُمور کی موجودگی میں اگر کوئی بدطینت زنا کا مرتکب ہوتا ہے، تو وہ: [۱] منشا اور حرمتِ الٰہی، [۲] تحفظِ رشتۂ ازدواج [۳] تحفظ خاندان —— کے خلاف سنگین جرم کے باعث سخت ترین سزا کا مستحق ٹھہرتا ہے۔ اب یہاں غیر محصن [غیر شادی شدہ] کو سو کوڑے اور محصن [شادی شدہ] کو رجم [سنگ سار] کیا جائے گا۔ لیکن اِس کے لیے درج ذیل شرائط کا پایا جانا بھی ضروری ہے:

= ان ہی اسباب کی بنا پر خلفائے راشدین اور دیگر حکام حتی المقدور مجرم پر سے سزا کو ٹالنے اور معافی کا راستہ نکالنے کی کوشش فرماتے۔ سیدنا ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کے پاس جب کسی چور کو لایا جاتا تو وہ اس سے دریافت کرتے کیا تم نے چوری کی ہے؟ کہو نہیں —— یہی طریقہ سیدنا ابوالدرداء اور سیدنا ابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے بھی منقول ہے۔ سیدنا عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں روایت ہے کہ انھوں نے چوری کے ملزم سے کہا، کیا تم نے چوری کی ہے؟ کہو، یہ چیز مجھے کہیں سے ملی ہے''۔
تفصیل کے لیے دیکھیے، مصنف ابن ابی شیبہ ۲۸۵۸۷-۲۸۵۸۰۔

[۱] زانی بالغ ہو، نابالغ پر حد نہیں۔

[۲] زانی عاقل ہو، پاگل و مجنون پر حد نہیں۔

[۳] زانی مختار ہو، جبراً زنا کرنے والے پر حد نہیں۔

[۴] زنا کرنے میں شبہہ نہ ہو۔ مثلاً کسی نے کسی عورت سے اپنی بیوی سمجھ کر غلطی سے مقاربت کرلی تو شبہے کی بنا پر حد نہیں لگے گی۔

[۵] حُرمتِ زنا کا زانی کو علم ہو، اگر زانی کہے کہ اُسے معلوم نہ تھا کہ زنا قابلِ حد جرم ہے تو اُس پر حد نہیں۔

[۶] عورت غیر حربی ہو۔

[۷] عورت زندہ ہو۔

[۸] مرد کا حشفہ عورت کی اندامِ نہانی میں غائب ہو جائے، اِس سے کم پر حد نہیں۔

[۹] زنا کا ارتکاب دارالاسلام میں ہوا ہو، دارالکفر یا دارالحرب میں ہونے والا زنا موجبِ حد نہیں ہے۔

[۱۰] اِن سب شرائط کے ساتھ اگر چار گواہ نہ ہوں تو حدِ زنا قائم نہیں ہوگی۔ اگر چار گواہ مکمل نہ ہوں تو پاک دامن پر تہمت کے جرم میں گواہوں پر حدِ قذف لگے گی۔

یہ موجبِ حدّ زنا کے سلسلے میں دی جانے والی سزا کا مختصر سا تذکرہ ہے۔

زنا کی سزا آزادی پر بہ طورِ قدر ایمان رکھنے والے معاشرے کے لیے نہیں ہے:

یہاں پھر یہ بات تکرار اور اصرار کے ساتھ عرض کی جارہی ہے کہ اِن سزاؤں کا محل اسلامی معاشرے کے افراد ہیں۔ یہ سزائیں اُس معاشرے کے لیے نہیں ہیں جہاں نوجوانوں کو تعلیم اور ملازمتوں کے نام پر آزادانہ اختلاط کے مواقع فراہم کیے گئے ہوں۔ اُس کے جنسی جذبات کو بھڑکانے اور دائماً متحرک رکھنے کے لیے آوارگی و عیاشی کے نت نئے طریقے حکومتی سرپرستی میں ترقی اور روشن خیالی کے نام پر فراہم کیے جارہے ہوں۔ ناجائز جنسی تعلقات کو معیوب نہ سمجھا جاتا ہو۔ جہاں معاشرے کا وہ نوجوان جو صالح رہنا چاہتا ہے اور خود کو شہوت کے آزادانہ استعمال سے محفوظ رکھنے کے لیے جلد شادی کی خواہش رکھتا ہے مگر اُس کی ناداری اور نام نہاد معاشرتی رسم و رواج ایک طرف شادی کی راہ میں رکاوٹ بنے ہوئے ہوں، دوسری طرف اُسے گناہ پر آمادہ اور مائل کرنے کے لیے مغربی تہذیب کی تقلید میں انٹرنیٹ، کیبل اور موبائل کی بہتات نے اُس کی رہی سہی ہمت بھی توڑ کر رکھ دی ہو[۱]۔ اِس صورتِ حال میں جہاں بے

۱۔ صرف ایک موبائل فون ہی کو لیجیے، بہ ظاہر یہ ایک بڑا خوشنما آلہ ہے، اِس سے یقیناً کچھ فائدے بھی ہیں، لیکن کیا یہ صرف ایک آلے کا نام ہے؟ یا یہ ایک مستقل تہذیب، اسلوبِ حیات، طرزِ زندگی اور زبان و بیان کا داعی بھی ہے؟ اِس نے لوگوں کے درمیان میل جول، خط و کتابت اور محبت آمیز ملاقات و تعلقات کی روایت کو فنا کر دیا ہے، البتہ نوعمر لڑکے لڑکیوں کو گفتگو، =

شمار صنفی محرکات پھیلے ہوئے ہوں، جہاں ایک معتدل مزاج آدمی کا زنا سے بچنا مشکل ہے وہاں زنا اور قذف کی شرعی حدّ جاری کرنا بلاشبہہ ظلم ہوگا۔

چوری کی سزا: سادہ طرزِ زندگی کو معیار ماننے والے اسلامی معاشرے کا عنوان:

چوری کی سزا میں جرم ثابت ہوجانے پر قطعِ ید کا حکم ہے۔ آج جدیدیت پسند ہاتھ کاٹ دینے کو نہایت بھیانک انداز میں پیش کرتے ہیں۔ کیا اسلام نے بلا کسی قیود وحدود اور امتیاز کے قطعِ ید کا حکم دیا ہے؟ یا پہلے معاشی تصوّرات اور اُصول وقوانین کے عملی نفاذ واطلاق کے ذریعے اُن اسباب وعوامل کو معاشرے سے ختم کردینے پر زور دیا ہے جس سے چوری کے امکانات پیدا ہوتے ہیں۔ اسلامی نظام میں حکومت نادار افراد کی کفالت کی ضامن ہے اُس کی نگاہ میں سادہ طرزِ حیات معیاری اور پسندیدہ ہے، اسلام مال دار کو بھی تکلّف اور تعیّش کی زندگی سے پرہیز کی ترغیب دیتا ہے۔ ایسے حالات واسباب مہیّا کرتا ہے جس سے سادہ طرزِ زندگی اختیار کرنا باعثِ فضیلت اور موجبِ تقلید ہوجائے۔ اگر ایسے معاشرے میں کوئی چوری کا مرتکب ہوتا ہے تو پھر درجِ ذیل شرائط کے ساتھ اُس پر حدّ کا اجرا کیا جائے گا:

= پھر میل جول اور رفتہ رفتہ ناجائز جنسی تعلقات کے سینکڑوں طریقے سُجھادیے ہیں، سستے سے سستے پیکیجز اور سستے فون کی سہولت کیا معاشی ترقی اور نوجوانوں کو تعلیم یافتہ بنانے کے لیے فراہم کیے گئے ہیں؟ موبائل کمپنیوں نے رات بارہ بجے سے لے کر صبح آٹھ بجے تک گفتگو کی مفت سہولت مہیا کر کے آوارگی اور آبرو باختگی کا دروازہ کھول کر گناہ کا دائرہ خلوت تک وسیع کردیا ہے، خیر وشر کے پیمانے تک تبدیل کردیے ہیں۔ مسجدوں تک کو فون کی گھنٹیوں سے آلودہ کردیا ہے، حالتِ نماز میں بھی لوگوں کا دھیان موبائل کی طرف لگا ہوتا ہے۔ ایک فون نے پوری تاریخ وتہذیب اور روایت واقدار کا سفر معکوس کردیا ہے، مگر جدیدیت پسند اِن تمام مضرّتوں اور ہولناکیوں سے آنکھیں موندے سائنس اور ٹیکنالوجی کے قصیدے پڑھ رہے ہیں اور اِس کے لیے احکامِ قرآنی اور قوانینِ اسلامی کو موردِ اعتراض اور عہدِ حاضر میں ناقابلِ اطلاق گردان رہے ہیں۔ موبائل فون کی ایجاد کا سہرا جس معاشرت اور تہذیب کے سر ہے یعنی مغرب، خود وہاں کے مفکرین اور صاحبانِ قلم نے فرد اور معاشرے پر موبائل فون اور اس قسم کی دیگر ایجادات کے اثرات اور مضرّتوں پر جو کچھ لوازمہ فراہم کیا ہے اس کا مطالعہ بہت سے اہم اور تلخ حقائق کے انکشاف کا سبب بن سکتا ہے اور اس سلسلے میں ترقی پذیر اقوام کے اہداف کے تعین پر اثر انداز ہوسکتا ہے۔ یہ موضوع ایک بسیط مقالے کا عنوان ہے جس پر آئندہ کسی مرحلے میں تفصیل سے گفتگو پیشِ نظر ہے۔ سرِ دست اس سلسلے میں درجِ ذیل کتابوں کا مطالعہ مفید رہے گا:

[1] Albert J. Fritsch, Paul Gallimore, *Healing Appalachia: Sustainable Living Through Appropriate Technology*, Kentucky: University Press of Kentucky, 2007.

[2] Dafna Lemish, *The Routledge International Handbook of Children, Adolescents, and Media*, London: Routledge, 2013.

[3] Rich Ling, *The Mobile Connection: The Cell Phone's Impact on Society*, San Francisco: Morgan Kaufmann Publications, 2004.

[۱] سارق عاقل ہو۔

[۲] بالغ ہو۔

[۳] خود مختار ہو۔

[۴] مالِ مسروقہ حدِّ نصاب کو پہنچے۔

[۵] مالِ مسروقہ محفوظ و مقفل جگہ سے خفیہ طریق پر چرایا گیا ہو۔

[۶] مالِ مسروقہ میں سارق کو کسی قسم کے انہ حقوق حاصل نہ ہوں۔

[۷] بہت سی اشیا ایسی ہیں جن کی چوری پر حدِ سرقہ نہیں لگتی:

[۷:۱] پھل، ترکاری اور کھانے کی چوری پر قطعِ ید نہیں۔

[۷:۲] حقیر اشیا [الشئی التافة] پر حدِّ سرقہ نہیں۔

[۷:۳] پرندے کی چوری پر حدِّ سرقہ نہیں۔

[۷:۴] بیت المال سے چوری پر حدِّ سرقہ نہیں۔

یہ تمام اُصول قرآن حکیم، سُنّت اور تعاملِ خلفائے راشدینؓ سے ثابت ہیں۔ فتاویٰ عالمگیری میں ایسی اشیا کی ایک طویل فہرست مندرج ہے۔[۱]

سرمایہ دارانہ طرزِ زندگی کو معیار ماننے والے معاشرے چوری کی سزا کا موضوع نہیں:

قطعِ ید کی سزا اُس معاشرے کے لیے نہیں ہے جہاں انسان کو مادّی ایجادات کا غلام بنا کر بندۂ درہم و دینار بنا دیا گیا ہو۔ جمالیات، سہولت، آسائش، کامیاب اور پُرسکون زندگی کی روایتی معنویت تبدیل کر کے مغربی تصورِ حیات اور بلند معیارِ زندگی کو نہایت پُرکشش اور دل فریب انداز میں پیش کر کے تہذیب کی شرطِ لازم قرار دے دیا گیا ہو۔ زہد و قناعت وغیرہ اصطلاحات کو افسانۂ کہن قرار دے کر سادگی اور سادہ طرزِ حیات کو موجبِ تحقیر اور باعثِ لعنت و ملامت بنا دیا گیا ہو۔ جہاں سود کا عام رواج ہو اور زکوٰۃ متروک ہو، انصاف و عدل بکتا ہو، ٹیکسوں کی بھرمار نے ضروریاتِ زندگی نہایت گراں کر دی ہو اور یہ تمام ٹیکس چند طبقات کو سامانِ عیش و عشرت فراہم کرنے میں صرف ہوتے ہوں۔ ظاہر ہے جس معاشرے میں یہ صورتِ حال ہو وہاں لوگوں کا خوب سے خوب تر کے لیے کوشاں رہنا اور اپنی کامیابی و ترقی کے لیے ہر جائز و ناجائز حربے و ہتھکنڈے اختیار کرنا قدرتی امر ہے۔ چناں چہ آج ہر شخص ایک دوسرے سے آگے بڑھنے کی دوڑ میں ہے اور اِس غرض کے لیے جب محدود آمدنی کفایت نہیں کرتی تو بے شمار ناجائز اور حرام ذرائع سے کام لیا جاتا ہے اور نتیجۃً چوری ڈاکوں کی نوبت آتی ہے۔

سزائیں اور حدود: اسلامی نظامِ حیات کی کلیت ہی میں بامعنی اور مؤثر ہو سکتی ہیں:

اسلام کا نظامِ قانون، حدود اور تعزیرات اُس کی کلیت کا ایک جز ہیں۔ سزا کی شقوں کو پورے اسلامی نظامِ حیات کے تناظر میں دیکھنا چاہیے۔ اگر روئے زمین پر تمام احکام، نظام، طریقہ ہائے زندگی

۱۔ مُلّا نظام الدینؒ، فتاویٰ عالمگیری، لاہور: حامد اینڈ کو [س۔ن]، جلد ۳، صفحات ۳۱۱۔۳۱۷۔

اور اسالیب لادینی [secular] ہوں۔ سیاسی، معاشی، سماجی، عمرانی، اقتصادی، تعلیمی اور عدالتی نظام لادینی [secular] کی بنیادوں پر استوار ہوں تو ان سب پہلوؤں کو ترک کر کے چند انفرادی عدالتی سزائیں کوئی معجزہ نہیں دکھا سکتیں۔ شریعت کا کوئی حکم جب کسی منکر، غیر اخلاقی، ممنوع کاموں اور فحش امور کو مٹانا چاہتا ہے تو اس کا مقصد کل انسانی معاشرے میں رویّے کی ایک نوعی تبدیلی پیدا کرنا ہوتا ہے، جو صرف قانون کے دائرے میں محدود نہیں ہوتا بلکہ اس کی وسعت فرد، معاشرے اور ریاست تک محیط ہوتی ہے۔ تنہا قانونی سختیاں اپنی کلیت سے الگ ہو کر جزوی طور پر بھی کوئی اثر پیدا نہیں کر سکتیں۔ جب تک شریعت اپنی کلیت میں نافذ نہ ہو اس کا حسن آشکار اور روح جلوہ طراز نہیں ہو سکتی۔ شریعت کی چند سزاؤں پر مشتمل دین کی نہایت محدود تعبیر کو تسلیم اُسی وقت کیا جا سکتا ہے، جب اس توجہ طلب حقیقت کو بھی تسلیم کرنے سے انکار کر دیا جائے کہ شریعت ایک نامیاتی وحدت نہیں ہے۔ جس طرح جسم انسانی کے کسی ایک عضو کو کاٹ کر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ انسان کا آٹھواں حصّہ ہے، اسی طرح شریعت کے چند احکام کو اُس کی وحدت سے نکال کر ہرگز شریعت نہیں قرار دیا جا سکتا۔ نہ ایسی حکومت کو اسلامی حکومت باور کیا جا سکتا ہے جو شریعت کے نام پر لوگوں کو سراب دکھا رہی ہو۔ جب شریعت کو اس کی کلیت کے تناظر میں دیکھنے کے بجائے انفرادی اجزا کے طور پر دیکھا جائے گا اور ان اجزا کی تکمیل کے لیے اُسے مسلّط کردہ غیر اسلامی بلکہ لادینی نظام سے منسلک کر دیا جائے گا تو نتیجہ لاحاصل ہوگا۔ اسلامی حدود اور تعزیرات اُسی وقت صحیح طور پر روبہ عمل آ سکتی ہیں اور اپنی افادیت ثابت کر سکتی ہیں، جب پورا نظام حیات شریعت کے کُل کے مطابق ڈھال دیا جائے۔ فرد سے لے کر خاندان، معاشرہ اور ریاست وحکومت تک تمام ادارے شریعت کی قبولیت کے لیے آمادہ اور تیار ہوں ـــــ شریعت کی بیان فرمودہ تمام سزاؤں کو اس پسِ منظر میں سمجھنے کی ضرورت ہے۔ حدود اللہ کی مخالفت کرنے کے بجائے معاشرے کے سنگین جرائم کو امراض سمجھتے ہوئے اُس کی تشخیص بالکل حکیمانہ انداز میں ہونی چاہیے تاکہ تشخیص کے بعد اُس کا ایسا ازالہ ہو سکے کہ دوبارہ پیدائش کا احتمال ہی مٹ جائے۔ اِس طرز کی کوشش ایجابی بھی ہوگی اور ثمر آور بھی۔ مگر حالات میں کسی ادنیٰ تبدیلی کے بغیر اور فساد و بگاڑ کی عمومی صورتِ حال کو روا رکھتے ہوئے، بجائے اصلاحِ معاشرہ کے حدود و احکام کی معطّلی یا تغیّر پر بحث کرنا ایک لغو بات ہے۔ جسے کسی طور قبول نہیں کیا جا سکتا۔ اوّلاً، یہ غیر اسلامی معاشرے کا موضوع نہیں ہیں، ثانیاً اِن سزاؤں کے اطلاق و نفاذ کا حکم نص سے ثابت ہے۔ یہ سزائیں جب اور جہاں بھی نافذ ہوں گی تو مذکورہ قیود و شرائط کے ساتھ اِس کا طریق نفاذ کتاب وسُنّت سے متعیّن ہے۔ مسلمانوں کی اجماعی فکر ایک لمحے کے لیے بھی اِس سے دست بردار نہیں ہو سکتی، اِس کے خلاف لگائی جانے والی ہر صدا نہ صرف صدا بہ صحرا ہو کر فضا کی نظر ہو جائے گی بلکہ اللہ تعالیٰ و رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی مخالفت کا سبب ہو کر سلبِ ایمان کا ذریعہ بھی بن جائے گی۔

اسلامی قانون کی شان اعجاز: دنیوی سزا سے زیادہ آخرت کا خوف:

ایک نکتہ مزید قابل غور ہے کہ مذہبی معنوں میں قانون، یعنی حکم، جس غیر مشروط قوتِ نافذہ کا مظہر ہے اُس میں جبریت بہ طورِ جوہر موجود ہوتی ہے۔ حکم کی تعمیل کا کوئی بھی عمل احساسِ جبر کا اِزالہ نہیں کر سکتا۔ قانون کی بالادست مداخلت انسانی نفس کی تین بنیادی قوتیں اور فعال عناصر محرّک یعنی ذہن، ارادہ اور طبیعت گوارا نہیں کر سکتے، چاہے تعمیل حکم کی تمام غایات کو اخلاقی دلائل سے محکم طریق پر ثابت کیا جا چکا ہو۔ مخاطب کو بغیر کسی دباؤ کے فعل اور ترک کا مکمل اختیار سونپ کر حکم کی واقعی تشکیل کو ممکن بنانا ماہیت حکم میں داخل ہے۔ اسلامی تاریخ کے مطالعے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام نے قوتِ نافذہ پر اخلاق و روحانیت کا سائبان پھیلا کر، تطہیر و تزکیے کے داعیے کو پیدا کر کے زندگی کے واقعی مؤثرات کا احاطہ کرنے کے قابل بنا دیا ہے، جس نے قانون کی جبریت کو رضا و رغبت میں تبدیل کر کے اطاعت کے دینی داعیے کو دوام بخشتے ہوئے تعمیلِ حکم اور نفاذِ قانون کو بندگی کی تسکین کا حتمی وسیلہ بنا دیا ہے۔ اِس جذبۂ تسکین اور ذوقِ عبودیت کی مستقلاً اساس ہے: خدا خوفی، عنداللہ مسئولیت کا اندیشہ، فکرِ فردا اور وہاں کی خذلان و ہلاکت کا ڈر۔ یہ جذبہ اور احساس انسان میں ایک ایسا ایمانی شعور پیدا کر دیتا ہے کہ وساوس و خطرات بھی اُسے خائف اور مضطرب کر دیتے ہیں اور انسان اپنے مفروضہ گناہوں کے تذکرے کو بھی زبان پر انگارا رکھ لینے کے مثل تکلیف دہ سمجھتا ہے۔ سیّدنا ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کچھ لوگ آئے اور اُنھوں نے پوچھا:

إنا نجد في أنفسنا مايتعاظم أحدنا أن يتكلم به. قال: وقد وجدتموه؟ قالوا: نعم، قال: ذاک صريح الايمان.[1]

''ہم اپنے دل میں ایسے خیالات پاتے ہیں جنھیں زبان پر لانا ہمیں بڑی [ناگوار] بات لگتا ہے۔ آپؐ نے پوچھا، کیا تم ایسا ہی پاتے ہو؟ اُنھوں نے عرض کیا، جی ہاں۔ آپؐ نے فرمایا یہ تو واضح ایمان ہے''۔

یہ اسلام ہی ہے جس نے اپنے ماننے والوں کو یہ تعلیم تفویض فرمائی اور یہ احساس عطا کیا کہ انسان کی نیکیاں اور بُرائیاں ساری کائنات سے چُھپ سکتی ہیں مگر اللہ تعالیٰ سے نہیں۔ وہ یہاں اپنے ارتکاب کردہ جرم اور گناہ کی سزا سے بچ سکتا ہے لیکن آخرت میں نہیں۔ یہ اندرونی دباؤ اور اخلاقی قوت ہی ہے، جو انسان میں اُس شدتِ تسلیم اور جذبۂ اطاعت و افگندگی کو بیدار کر دیتا ہے کہ ارتکابِ جرم کے بعد مجرم و مرتکب خود چل کر آتا ہے کہ مجھ سے فلاں جرم سرزد ہو گیا ہے، میرے نفس و روح کو گناہ کی نجاست آلودہ کر گئی ہے لہٰذا مجھے پاک کر دیا جائے تاکہ میں دنیا ہی میں سزا بھگت کر آخرت کی سزا اور رسوائی سے

۱۔ مسلم بن حجاج القشیریؒ، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها، جلد ۱، صفحہ ۷۹۔

بچ جاؤں۔ سیدنا عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ومن أصاب من ذلک شیئاً فعوقب به فهو کفارته ومن أصاب من ذلک شیئاً فستره الله علیه إن شاء غفرله وإن شاء عذبه.[1]

''اور جوان [گناہوں] میں سے کسی کا مرتکب ہوا اور اسے اس کی سزا بھی دے دی گئی تو یہ سزا اس کے لیے کفارہ ہے۔ اور جوان [گناہوں] میں سے کسی کا مرتکب ہوا اور اللہ تعالیٰ نے اس کی پردہ پوشی فرمادی تو وہ اللہ تعالیٰ کے اختیار میں ہے، چاہے اسے معاف کردے چاہے اس کو سزا دے''۔

قانون کا مقصد دہشت نہیں خوفِ خدا اور فکرِ آخرت ہے بہ شرط یہ کہ واقعی ایمان دلوں میں جاگزیں ہو۔ آج بھی حدیث اور تاریخ کی کتابوں میں ایسے واقعات کو پڑھ کر واقعی اسلام کی قانونی اخلاقیات کی شانِ اعجاز کا پتا چلتا ہے۔

متعدد واقعات اور مثالیں کتبِ حدیث و تاریخ میں موجود و مسطور ہیں کہ اسلام نے حیرت انگیز قانونی اخلاقیات کے طفیل مجرم کو ارتکاب جُرم کے بعد خود کو پاک کرنے کے لیے تیار کیا۔ سزا میں موجود تطہیر وتزکیے کا یہ داعیہ اسلامی قانون کا اختصاص ہے جو مجرم کو قانون سے بغاوت نہیں بلکہ اُس کو خود پر نافذ کردینے کا حوصلہ عطا کرتا ہے۔ اُس میں ندامت اور شرمندگی کے احساس کو بیدار کردیتا ہے۔ اور اُس کو یہ یقین دلاتا ہے کہ سزا مغفرت کی موجب اور، ان شاء اللہ، توبہ کے قبول ہونے کی علامت ہے۔

صدرِ اول میں معاصی کے صدور: حکمت و مصلحت:

بعض نافہم اور سادہ لوح افراد کے ذہن میں ایک سوال پیدا ہوجانا بہت ممکن ہے، اس لیے یہاں ایک نکتے کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے۔ بعض معصیتوں کے ارتکاب اور صدور کے باوجود قرن اول کا معاشرہ مثالی اور خیر کیوں کہلاتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس عہد کو عالی، مثالی اور خیر قرار دینے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہاں گناہ کا وجود ناپید تھا۔ وہ معاشرہ ان معنوں میں مثالی اور خیر ہے کہ وہ بنیادی انسانی لزومیات کی تحدید کو اپنے اندر سموئے ہوئے تھا۔ گناہ اور کجی انسانی تحدید کا لازمہ ہیں اور توبہ، انابت اور رجوع اور حق کی طرف لپکنے کا جذبہ انسان کے خلقی ضعف اور فطری نقص سے پیدا ہونے والا کمال ہے۔ اگر وہ معاشرہ ان معنوں میں مثالی اور خیر ہوتا کہ معصیت اور ذنب کا وجود ہی عنقا ہوتا تو وہ معاشرہ آنے والی امت کے لیے کبھی مثالی معاشرہ نہ بن پاتا۔

۱۔ محمد بن اسمٰعیل بخاریؒ، الصحیح البخاری، کتاب الحدود، باب الحدود کفارة، جلد۲، صفحہ۱۰۰۳۔

شانِ نزول سے لے کر قرآن کی ہدایت، موعظت، قانون اور ترغیب تک ڈاکٹر صاحب کی تمام تر گفتگو الجھاؤ کا شکار ہے۔ ڈاکٹر صاحب ایک ہی موضوع اور عنوان پر گفتگو کرتے ہوئے مختلف مناہج اور علمی دائروں میں سفر کرتے رہتے ہیں، کبھی فلسفے کے منہاج میں کھڑے ہو کر قرآن مجید کو علمی قضیہ ماننے سے انکار کر دیتے ہیں۔ ایسا الجھاؤ اور فکری تضاد جس میں مختلف فلسفیانہ یا دینیاتی مسائل کو مرکب کرنے کا اُصول، عمل اور رجحان پایا جاتا ہو، ایسے مفکرین کے یہاں موجود ہوتا ہے جن میں ذہنی اپج کی کمی ہوتی ہے۔ ڈاکٹر صاحب کا منہاجِ علم واضح نہیں ہے کہ وہ اسلام کے ناقد ہیں، شارح ہیں، مخالف ہیں، مقلد ہیں، اس کی اصلاح کے دعوے دار ہیں، کیا ہیں؟ بہر حال وہ کچھ بھی ہیں اتنی بات تو ان کی تحریروں سے طے ہو جاتی ہے کہ وہ اسلام اور اسلامی فکر سے متعلق بہت سے مغالطوں کا شکار ہیں۔ اسلام اور مذہب کی اساسی اور قانونی حیثیت پر ان کی تمام تر گفتگو محض دعوے اور صرف ادعا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کی گفتگو اُس مذہب کے منہاج میں ادعائی ہے جہاں ابوحنیفہؒ و شافعیؒ، بخاریؒ و مسلمؒ، غزالیؒ و رازیؒ اور جنیدؒ و شبلیؒ جیسے جبالِ علم و عمل کی گفتگو کو بھی قرآن و سنت اور تسلسلِ تعامل کی روشنی میں جانچا اور پرکھا جاتا ہے، اگر وہ قرآن و سنت کے مطابق ہو تو ٹھیک، ورنہ اُسے ان کا تفرد قرار دے کر رد کر دیا جاتا ہے۔ اس منہاجِ علم میں ڈاکٹر صاحب مقاصدِ شریعت، شریعت کی روح اور قرآن کی قانونیت پر، جو کچھ اُنھوں نے مغربی فلسفے کے زیرِ اثر قبول کیا ہے، بے جھجک دعوے کرتے چلے جاتے ہیں، جو ان کی قرآن فہمی کی عدم تفہیم، تفسیر، حدیث اور فقہ کی کلیدی اور چنیدہ کتابوں سے ناواقفیت کی غماز ہیں۔ ان کے کلام کا ایک ایک لفظ گواہ ہے، کہ وہ شانِ نزول کی اطلاقی بحث، قانون کی کلیت، شریعت کے مقاصد اور دینی اقدار پر گفتگو کے باوجود اسلامی تاریخ، اسلامی علمیت، تعاملِ امت، مقاصدِ شریعت اور دین کی کلیت سے سرسری آگہی بھی نہیں رکھتے۔

اسلام توحید پر استوار ایک مکمل کلیت کا مظہر:

اسلام ایک مکمل کلیت ہے، جس میں ہر شے اپنے مقام پر پورے عدل کے ساتھ موجود ہے، خواہ وہ قانون ہو یا اخلاقیات اور موعظت ہو یا سزا۔ اس کلیت کی اساس توحید ہے۔ قرآن، سنت اور اجماع توحید پر اُستوار ایک ایسے نظامِ زندگی کے داعی اور اقدارِ حیات کے ضامن ہیں جس کی مابعد الطبیعی اور عمرانی اساسیات نہایت واشگاف، صریح اور مبرہن انداز میں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کر دی ہیں، اور امتِ مسلمہ کے تسلسلِ تعامل نے اس کے اطلاقی امکانات کو ہر عہد میں بلا انقطاع حسی تشکیل کے ساتھ معاشرے میں زندہ رکھا ہے —— ڈاکٹر منظور احمد صاحب اسلام کی کلیت اور دائمی اقدار کی گفتگو تو بہت کرتے ہیں لیکن وہ خود جس ابتلا کی لپیٹ میں گلے گلے تک ڈوبے ہوئے ہیں اس کی جڑیں فلسفۂ جدید [modern philosophy] اور سائنسی طریقہ کار [scientific method] میں پیوستہ ہیں۔ وہ اٹھارویں صدی کے بعد کے فلسفے سے متاثر ہونے والے مفکر ہیں جو سائنسی طریقہ کار [scientific method of knowledge] کو ایک برتر اور فائق علم کی حیثیت سے قبول کرتا

ہے ایسے لوگوں کی ترجمانی کرتے ہوئے، ایک مغربی مفکر کہتا ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک:

Science is the available Providence of man.[1]

سائنسی طریق تفتیش انسان، حیات، کائنات اور حقیقت کو کلیت یا وحدت میں دیکھنے سے قاصر ہے۔ اشیا اور ان کی حقیقتوں کو حصوں، خانوں، اجزا اور ٹکڑوں میں بانٹ کر دیکھنا اس جدید طریق علم کا خاصہ ہے۔ بالفاظِ دیگر حقیقت کو مختلف اجزا میں تقسیم کرنا اور ہر جزو کے بھی جزوی حصے کا مطالعہ کرنا اور پھر ان جزئیات سے کلیات اخذ کرنا عہد جدید کا سب سے بڑا ''کمال'' سمجھا جاتا ہے، حالاں کہ اس طریق تحقیق کو اختیار کرنے کے نتیجے میں حقیقت تک کُلی طور پر رسائی ناممکن ہو جاتی ہے۔

اسلامی علوم اور ان کے اقدار و مقاصد کو دین کے طے شدہ منہاج [قرآن، سُنّت اور اجماع] میں دیکھا جائے گا اور اس کے نتائج کو اسلامی علمیت کا نتیجہ قرار دیا جائے گا۔ کسی دوسرے منہاج علم میں کھڑے ہو کر اسلامی علمیت کا تجزیہ صداقت اور حقیقت کا خون کر دینے کے مترادف ہے۔ اگر اس سلسلے میں، بعض ناقابل نظر انداز اختلاف کے باوجود، دبستان روایت سے وابستہ مفکرین خصوصاً رینے گینوں اور فرتھ جوف شوآن ہی کی کتابیں پڑھ لی جائیں تو عہد حاضر کے اس علمی افلاس اور ذہنی پس ماندگی سے متعلق بہت سے حقائق پر غور و فکر کا موقع ملے گا۔

اِس طویل بحث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ڈاکٹر منظور احمد اسلام کے مآخذ تشریع میں سے سب سے پہلے ماخذ، کتاب اللہ کو کلام اللہ ماننے کے باوجود بہ طور ''علم'' قبول نہیں کرتے اور نہ ہی قرآن کو کسی علمی قضیے کے طور پر پیش کرنے کے حق میں ہیں۔ البتہ غیر علمی یعنی ایمانی سطح پر یہ مؤقف قبول کیا جاسکتا ہے۔ دوسرے، ڈاکٹر صاحب کے نزدیک قرآن میں بیان فرمودہ احکام اور سزائیں دائمی نہیں ہیں، بلکہ اُنھیں وقت اور حالات کے مطابق تبدیل بھی کیا جاسکتا ہے، بلکہ احکام و حدود میں تبدیلی وقت کا تقاضا اور حالات کی ناگزیر ضرورت ہے۔ اِس سلسلے میں ڈاکٹر صاحب کی جذباتیت اور شدّت یہاں تک بڑھی ہوئی ہے کہ وہ قرآن کی نصوصِ قطعیہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اُسوۂ و ارشاد اور صحابہؓ و تابعینؒ کے تعامل سے صرف نظر کر کے بلاحوالہ و استناد فقہا پر صورتِ مسئلہ کی درست تفہیم نہ ہونے کا الزام عائد کر دیتے ہیں۔ اِن واضح نصوص کے مقابلے پر ڈاکٹر صاحب کے پاس احکام کی تبدیلی کے لیے ماقبل جدیدیت پسندوں سے مستعار چند مفروضے، واہمے اور قیاسات ہیں، جن کی بنیاد پر ڈاکٹر صاحب احکاماتِ قرآنی کی تبدیلی کے متمنی اور خواہاں ہیں۔

1- George Jacob Holyoake, *English Secularism: A Confession of Belief*, Chicago: The Open Court Publishing Company, 1896, p. 35.

ڈاکٹر منظور احمد صراحۃً قرآن کے ماخذ علم ہونے کا انکار نہیں کرتے، مآخذ جس مقتدرہ سے شناخت ہوتا ہے وہ اسے گنجلک اور متنازعہ بنا دیتے ہیں۔ مآخذ کو صریحاً مسترد کیے بغیر اس پر سوالیہ نشان لگا دیتے ہیں۔ مبہم اور مغلق عبارات کی صورت میں اپنے مافی الضمیر کا اظہار فرماتے ہیں۔ کبھی اِس کا اظہار قرآن مجید کو وعظ و ترہیب کی کتاب گردان کر اسے قانونی دفعات کے طور پر استعمال کرنے کی ''خامی'' کی طرف اشارہ کر کے ہوتا ہے۔ کہیں سزا کی سریع الاثری اور انسانی نفسیات کی رعایت کو بنیاد بنا کر، اور کہیں مقاصد الشریعۃ کی تکمیل کی دہائی دے کر حدود اللہ کی معطلی کی بات کی جاتی ہے۔ حالاں کہ مقاصد شریعت سے مراد شریعت کے پیش نظر مخلوقات کے مقاصد خمسہ ہیں نہ کہ مقاصد شریعت کے نام پر خود شریعت ہی کو، معاذ اللہ، مفسدہ قرار دینا ہے اور اِس کا دور کرنا مصلحت۔

ماخذِ دوم ـــــ سُنّت

کتاب اللہ کے بعد اسلامی شریعت کا دوسرا ماخذ ''سنت'' ہے ـــــ سُنّت، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اُس محسوس جادۂ عمل کا نام ہے جسے آپؐ نے مسلمانوں کے لیے بہ طور نمونہ اور معیار پیش فرمایا ہے۔ صحابہ کرامؓ نے ان اعمال سے اپنی مقدس زندگیوں کو زینت دی ہے، خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے مبارک ادوار میں قانونی طور پر بلادِ اسلامیہ میں کسی مسئلے کا نفاذِ عمل میں آیا ہو اور عہد خیر القرون میں بغیر کسی روک ٹوک کے جس امر پر مسلمانوں کا عمل درآمد رہا ہو، وہ سُنّت کے دائرے میں آتی ہیں۔ مختصراً یہ کہ سُنّت ایک ایسی علمیت ہے جو سند کی محتاج نہ ہو اور نسخ کے امکان سے پاک ہو۔

ماخذ قانون ہونے کی حیثیت سے سُنّت کا مرتبہ اگرچہ کتاب اللہ سے مؤخر اور اسی کے تابع ہے کیوں کہ یہ قرآن کے اجمال کی تفسیر اور اشکال کی توضیح ہے، امام ابوحنیفہؒ کا ارشاد ہے: **لولا السنة ما فهم احد منا القرآن**۔[1] ''اگر سنت نہ ہوتی تو ہم میں سے کسی نے قرآن نہ سمجھا ہوتا''۔ دوسری جہت سے یہ خود ایک مستقل ماخذ تشریع بھی ہے، کیوں کہ سُنّت سے وہ احکامات بھی ثابت و صادر ہوتے ہیں، جن سے قرآن خاموش ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جہاں شارح ہیں وہیں شارع بھی ہیں۔ اُمّت شروع سے آج تک اسلام کے قانونی نظام میں سُنّت کو قرآن کے بعد ماخذ قانون تسلیم کرتی رہی ہے۔

حافظ ابن رجب حنبلی [م ۷۹۵ھ] لکھتے ہیں:

> **السنة : هي الطريقة المسلوكة، فيشمل ذلک التمسک بما كان عليه هو وخلفاؤه الراشدون من الاعتقادات والأعمال والأقوال، وهذه هي السنة الكاملة.**[2]
>
> ''سُنّت اس راہ کا نام ہے جس پر چلا جائے اور یہ اس [راہ] کا تمسک ہے، جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خلفائے راشدین عامل تھے۔ خواہ وہ اعتقادات ہوں یا اعمال و اقوال اور یہی سنت کاملہ ہے''۔

۱۔ عبدالوہاب شعرانیؒ، کتاب المیزان، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۹ھ، فصل في بيان ماورد في ذم الرأي عن الشارع وعن الصحابة والتابعين، جلد۱، صفحہ۲۰۷۔

۲۔ عبدالرحمٰن ابن رجب، جامع العلوم والحکم، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۴۱۹ھ، الحدیث الثامن والعشرون، جلد۲، صفحہ۱۲۰۔

شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

فعلی المؤمن اتباع السنة والجماعة، فالسنة ما سنه رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم، والجماعة ما اتفق علیه أصحاب رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم في خلافة الائمة الأربعة.[1]

''مومن پر اہل سنت و جماعت کی پیروی لازم ہے۔ سنت وہ امر ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے [قولاً، فعلاً، تقریراً] مسنون قرار دیا اور جماعت [وہ احکام ہیں] جن پر صحابہؓ نے خلفائے راشدین کے عہد میں اتفاق کیا''۔

سُنّت ایک پیٹرن ہے: ڈاکٹر منظور احمد:

ڈاکٹر منظور احمد سُنّت کی اس متواتر تعریف اور اس کی بنیاد پر قائم [establish] دین کے مکمل نظام کو خلاف مصلحت اور خلاف عقل قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک ''سنّت'' کو صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و اعمال تک محدود کر دینا ٹھیک نہیں ہے، بلکہ سُنّت محض ایک Pattern ہے جس کا تعلق کسی بھی فرد یا قوم کے طور طریقوں سے ہو سکتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب بڑی تفصیل سے اپنے اس مؤقف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''عرب معاشرہ، تمام قبائلی معاشروں کی طرح روایتی زندگی کا سختی سے پابند ہوتا ہے اور اپنے رواج اور طور طریقوں یعنی سُنّت کو بدلنے پر آسانی سے آمادہ نہیں ہوتا۔ قریش کے سرداروں کی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے شدید مخالفت کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ وہ اہل مکہ کے رسوم و رواج کو چیلنج کر رہے تھے۔ اسی طرح جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کی کامیابی سے قرآنی پیغام نے اہل عرب کی زندگی کو ایک دوسرے طرز پر ڈھال دیا تو پھر وہ ایک مستقل پیٹرن [Pattern] [سُنّت] بن گیا، جس نے قبائلی رسوم و رواج کی جگہ لے لی اور اب عربوں نے اس سے کسی قسم کی روگردانی کو، چاہے وہ بہتر مقاصد کے لیے ہی کیوں نہ ہو، قابل قبول نہیں سمجھا اور اسی لیے بعد میں اجتہادی فیصلے کے لیے یہ ثابت کیا جانا ضروری ٹھہرا کہ وہ اسی حکم یا رواج کی ایک توسیعی شکل ہے جو پہلے سے موجود تھا''۔[2]

ڈاکٹر صاحب مستقل Pattern اور سُنّت کی اصطلاح کے فرق کو نظر انداز کرتے ہوئے قبائلی رسم و رواج کو ''سُنّت'' قرار دے رہے ہیں۔ گویا ڈاکٹر صاحب کی نظر میں عربوں کے قبائلی رسم و رواج

۱۔ عبدالقادر الجیلانیؒ، الغنیة لطالبي طریق الحق، بیروت: داراحیاء التراث العربي، ۱۴۱۶ھ، فصل في اعتقاد أهل السنة أن أمة محمدؐ خیر الأمم، جلد ۱، صفحات ۱۱۴-۱۱۵۔

۲۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۸۴۔

اور سُنّت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مماثل ہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے رسول اللہ صلی علیہ وسلم اور کفار مکہ کے درمیان اختلاف کا بنیادی سبب فریقین کی ''سنتوں'' کے ٹکراؤ کو قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کی رائے یہ ہے کہ عرب معاشرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ''سُنّت'' کے مقابلے میں ''پرانی سُنّت'' کو بدلنے پر آمادہ نہیں تھا لہٰذا تصادم کی نوبت آ گئی۔ گویا ڈاکٹر صاحب نے عرب قبائل کے قبولیت اسلام کو صرف قبائلی طرز زندگی میں تبدیلی سے موسوم کیا ہے اور اس تبدیلی کی عملی شکل کو ''سُنّت'' قرار دیا ہے۔ فلسفے کا مبتدی بھی جانتا ہے کہ تبدیلی کا عمل رسوم ورواج کی شکل میں بعد میں ظہور پذیر ہوتا ہے اور مابعد الطبیعی سطح پر پہلے۔ انسان جن ایمانیات، اعتقادات اور نظریہ حیات کو قبول کرتا ہے اس سے پھوٹنے والے رویوں، طریقوں اور رسوم و رواج کی پیروی کرتا ہے۔ لہٰذا اہل مکہ کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اختلاف محض رسوم ورواج کا نہیں بلکہ ایمانی، اعتقادی اور مابعد الطبیعی سطح کا تھا۔ دوسرے، اسلام کے غلبے کے بعد اہل عرب کی تمام رسوم ورواج کا خاتمہ نہیں ہو گیا بلکہ بعض کو بعینہٖ برقرار رکھا گیا، بعض کی تطہیر و اصلاح کر دی گئی اور بعض رسوم کو، جو اسلام کے بنیادی اعتقادات کے منافی اور دعوتِ اسلامی سے عدم مطابقت رکھتے تھے، ختم کر دیا گیا۔

ڈاکٹر صاحب اسلامی سیاق میں فرماتے ہیں کہ اجتہاد کسی ''حکم یا رواج کی توسیعی شکل'' کا نام ہے۔ اگر یہ بات اختلاف کے باوجود تسلیم کر بھی لی جائے تو بھی اتنی بات تو بدیہی ہے کہ اجتہاد قرآن و سُنّت کی بنیاد پر ہوگا۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ اجتہاد کے نام پر خود قرآن و سُنّت ہی کو اجتہاد کا موضوع بنا دیا جائے اور اجتہادی سرگرمی کے ذریعے قرآن وسنّت کی جگہ کسی اور ماخذ کو قبول کر لیا جائے۔[1]

۱۔ ڈاکٹر منظور احمد اور ان کے ہم خیال جدیدیت پسندوں کا لوتھر کی اتباع میں یہ نظریہ ہے کہ اجتہاد کے نام پر ہر شخص کو قرآن کی تعبیر وتشریح کا مساوی حق واختیار دے دیا جائے۔ جدیدیت پسندوں کی تمام تر اجتہادی کاوشیں Protestantization of Islam ہی کی مختلف شکلیں ہیں۔ جدیدیت پسندوں کا داعیان تحریک اصلاح کی طرح مسئلہ یہ ہے کہ اجتہاد کی جڑیں ماضی سے پیوستہ کیوں ہیں اور مجتہد آگے کی جانب سفر کرتے ہوئے پیچھے کی طرف کیوں دیکھتا ہے؟ لہٰذا کسی طرح اجتہاد کا رشتہ ماضی سے منقطع کر کے مستقبل سے جوڑ دیا جائے اور تاریخ ماسبق کا انکار کر دیا جائے۔ اس سلسلے میں سب سے غور طلب بات یہ ہے کہ مستقبل کا تو ابھی وجود ہی نہیں ہے تو پھر اجتہاد کی جڑیں مستقبل سے کیسے وابستہ کی جا سکتی ہیں؟ جدیدیت پسندوں کا وطیرہ یہی ہے کہ مسلمانوں کا رشتہ ماضی سے کاٹ کر، مسلمانوں کو سنہرے دنیوی مستقبل کی اُمید دلا کر ان کی جڑوں کو کھوکھلا کر دیا جائے۔ تاریخ گواہ ہے کہ جدیدیت پسندوں کی اصلاح پسندی کی اس ساری تحریک کے نتیجے میں انسداد مذہب کے سوا کچھ بھی نہیں ہوا۔ مشرق ومغرب کی مذہبی تاریخ اور متجددانہ سرگرمیوں پر نظر رکھنے والے جانتے ہیں کہ اصلاح مذہب کے مدعیان، خواہ عیسائی ہوں یا مسلمان، ان کی اصلاحی سرگرمیوں کے نتیجے میں مذہب کمزور ہوا اور لادینیت [secularism] کو فروغ حاصل ہوا۔ برِّعظیم کے نمائندہ اصلاح پسندوں میں چراغ علی، سرسید احمد خان، احمد دین امرتسری، غلام احمد پرویز، اور عنایت اللہ مشرقی معروف نام ہیں، ان سب کی ذاتی، اجتماعی یا گروہی سرگرمیاں اس کا بین ثبوت ہیں۔ انکار تاریخ جدیدیت پسندوں کا بنیادی =

سنت: ڈاکٹر منظور احمد کا نقطۂ نظر: بنیادی سوالات:

سنت پر ڈاکٹر صاحب کے مؤقف کی علمی سطح پر تنقیح اس وقت تک ممکن نہیں، جب تک ڈاکٹر صاحب کے متذکرہ اقتباس سے مترشح ہونے والے درج ذیل نکات پر غور نہ کرلیا جائے:

[۱] عہد جاہلیت کے رواج اور طریقے بھی ''سنت'' ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کی کامیابی سے قرآنی پیغام نے اہل عرب کی زندگی کو ایک دوسرے طرز پر ڈھال دیا تھا تو پھر وہ ایک ''مستقل پیٹرن'' بن گیا ــــ عارضی اور مستقل سنت میں کیا فرق ہے؟ جاہلی سنت اور قرآنی دعوت کے زیر اثر تشکیل پانے والی سنت کی تقسیم کا ماخذ کیا ہے؟

[۲] کیا ''سنت'' ایک عام لفظ ہے جس کے مفہوم و معانی تک رسائی کے لیے محض عربی لغت کا دیکھ لینا کافی ہوگا یا یہ ایک مستقل دینی اصطلاح ہے؟ اس کا تعین لغت کرے گی یا شارع کے قول، فعل اور تقریر سے اس کا تعین ہوگا؟

[۳] ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں کہ جاہلی وقبائلی ''سنت'' کی جگہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت نے لے لی اور یہ ایک ''مستقل پیٹرن'' بن گیا تو کیا اجتہاد کے ذریعے اس ''مستقل پیٹرن'' میں تبدیلی، تنسیخ یا توسیع کی گنجائش ہے؟ اگر ہے تو پھر وہ ''مستقل پیٹرن'' تو نہ رہا؟ اور اگر تبدیلی کی گنجائش نہیں ہے تو آپ کے لیے سنت کو واحد غیر متبادل نظام ماننے میں کیا امر مانع ہے؟

[۴] ڈاکٹر صاحب نے صحابہ کرامؓ کے مزاج کی نشان دہی کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عربوں نے سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو سختی سے پکڑ لیا، اور اس میں ادنیٰ تبدیلی خواہ ''بہتر مقاصد'' کے لیے ہی کیوں نہ ہو، گوارا نہ کی۔ ڈاکٹر صاحب ان ''بہتر مقاصد'' کی نشان دہی فرما دیں، جن کے لیے سنت میں تبدیلی بھی روا ہے؟

[۵] جیسا کہ ڈاکٹر صاحب نے فرمایا ہے، کیا ''بہتر مقاصد'' کے لیے سنت سے روگردانی اور انحراف کیا جاسکتا ہے؟ کیا واقعۃً کوئی چیز سنت رسولؐ سے اپنے مقاصد، اہداف، عمل اور نتائج میں بہتر ہو سکتی ہے؟

[۶] جب صحابہؓ نے سنت کو سختی سے پکڑ لیا، تو اب کیا بعد کے لوگوں کے لیے سنت سے انحراف کی کوئی گنجائش رہ جاتی ہے؟

جب تک مندرجہ بالا نکات کے جوابات پوری تنقیح اور صراحت سے نہ دے دیے جائیں اس وقت تک ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے نقطۂ نظر کی حیثیت محض ایک ''مفروضے'' کی سی ہے، جس پر کوئی شعوری اور قابل اطلاق موقف کی بنیاد ممکن نہیں۔

■ وصف ہے۔ جدیدیت تاریخ میں سے فقط اپنے مقاصد کی تکمیل کرنے والے ''کلاسیک'' کو قبول کرتی ہے اور بقیہ کو old کہہ کر رد کر دیتی ہے۔ ڈاکٹر صاحب کی تحریروں سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ جدیدیت کی تقلید میں قرآن وسنت کو ''کلاسیک'' کے طور پر قبول کرتے ہیں، تاکہ لوگ کتاب وسنت کا نام سن کر مطمئن رہیں اور ''اجتہاد'' کے نام پر ''الحاد'' کا کھیل کھیلا جاسکے۔

رسول اللہؐ کے فیصلے: زمان و مکاں میں محصور اجتہادات: منظور احمد:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب کا خیال ہے کہ مسلمانوں کے اجتہاد کا طریق کار اس بنے بنائے طریق کی اتباع میں تھا، جس کو اسلام سے قبل یہودیت اور عیسائیت اختیار اور استعمال کر چکے تھے۔[1] ڈاکٹر صاحب نے حسب معمول اپنے دعوے کا کوئی حوالہ درج نہیں فرمایا — ڈاکٹر صاحب نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدینؓ کے فیصلوں کو دو ابعادی [two dimensional] اجتہادی عمل سے تعبیر فرمایا ہے۔[2] اس بیان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کے مابین حفظ مراتب کی نظر اندازی اور مساوات کا گمان پیدا ہو سکتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں کو بھی ''اجتہاد'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں اور اجتہادات کی رعایت کرتے ہوئے ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں کہ:

> ''حضورؐ کے اجتہادات اس راست الہامی تجربے سے بھی فیض یاب ہوتے تھے جو حضورؐ کو حاصل تھا''۔[3]

یہ ایک خلط مبحث اور لفظی بازی گری ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے راست الہامی تجربات اس راست الہامی حقیقت کا ظہور تھے جو وحی کی صورت میں آپؐ کے قلب مطہر پر براہ راست نازل ہوتی تھی، جس کی بدولت آپ کی زندگی مبارک کا لحہ لحہ، آپ کا ہر قول، فعل اور تقریر براہ راست خدا کی نگہبانی میں گزرتا تھا۔ اُس قلب مقدس اور ذہن مطہر سے صادر ہونے والی علمی و عقلی سرگرمی کو، مطلوبہ تمام تر احترام اور اکرام کے باوصف، غیر انبیا مثلاً خلفائے راشدین وائمہ مجتہدین کے ساتھ بلا امتیاز و استثنا ذکر کرنا اور اسے بغیر کسی وضاحت کے محض لفظ ''اجتہاد'' میں سمو دینا سادگی یا شاطری کا شاہکار ہے[4] — امت کے عام مجتہدین جن پر کتاب وسنّت کی پیروی لازم کی گئی، وہ اگر قرآن وسنت کے ذخیروں سے استفادہ کرتے ہوئے اجتہاد کریں اور درست بات نہ پاسکیں تو بارگاہ خداوندی سے ایک اجر کے مستحق قرار پاتے ہیں اور درست بات پانے والوں کو دوہرے اجر کی بشارت دی گئی ہے — تو خود رسول اللہؐ کے فیصلوں کو امتیوں کے اجتہاد کے ساتھ یک جا کر دینا، نادرست ہے۔ ڈاکٹر منظور احمد اسی تسلسل میں آگے لکھتے ہیں:

۱۔ منظور احمد، ''نیاز ہروشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۷۷۔

۲۔ ایضاً، صفحہ ۷۸۔

۳۔ ایضاً، صفحہ ۷۸۔

۴۔ یہاں اس امر کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ خلفائے راشدین بھی مجتہد تھے اور دیگر ائمہ مجتہدین بھی مجتہد تھے۔ لیکن دونوں کے اجتہادات کی نوعیت مختلف ہے۔ ائمہ مجتہدین کا اجتہاد، مابعد مجتہدین سے فرقِ مراتب کے باوصف، عام امت کا اجتہاد ہے، لیکن خلفائے راشدین کا اجتہاد ان خاص افراد کا اجتہاد ہے جو لسانِ نبوت سے مقتدا اور پیشوا ہونے کی نص پا چکے تھے۔ ان کا اجتہاد تشریع سے تو اگرچہ فروتر ہے لیکن عام اجتہادات سے بہت برتر اور فائق بلکہ ان کے صحت و سقم پر حکم ہے۔

''اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ رسولؐ کے فیصلے اسی راست الہامی تجربے کا زمانی، مکانی اور لسانی اظہار تھے''۔[1]

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تجربہ ایک خاص زمان و مکاں میں محصور و مشروط تھا۔ گویا زمان و مکاں کی تبدیلی سے آپؐ کا راست الہامی تجربے سے اخذ اور کشید کردہ ''اجتہاد'' غیر معتبر اور غیر موثر قرار پاسکتا ہے۔ یہ نہایت سنگین جسارت ہے جو فلسفے اور ادب کی چلمن کے ذریعے کی گئی ہے جس میں ایک طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قضایا اور فیصلوں کو زمان و مکاں میں محصور کر دیا گیا ہے، دوسری جانب اس بیان سے خود وحی کے بھی لازمانی و لامکانی ہونے کے انکار کا شائبہ محسوس ہوتا ہے۔

سُنّت واحد غیر متبادل نظام نہیں: منظور احمد:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں اور ارشادات کو مخصوص زمانی و مکانی پس منظر میں محدود کر دینے کی جسارت کی تشریح کرتے ہوئے ڈاکٹر منظور احمد حضرات فقہا پر معرض طعن ہیں کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں کو ''قانونی دفعات'' کے طور پر کیوں پیش کرتے ہیں، انھیں دائرۂ اجتہاد میں کیوں نہیں رکھتے؟ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

''[فقہا] رسول اکرمؐ کے فیصلوں کو اجتہاد نہیں کہتے[2] بلکہ ان کو قانونی دفعات کے طور پر استعمال کرتے ہیں اور اُس کا جواز، وہ اس عقائدی نظام سے، جو قرآن و سُنّت سے انھوں نے تشکیل دیا ہے، حاصل کرتے ہیں، دین کی تفہیم کا یہ ایک بہت اہم اور مقبول نظام ہے، لیکن یہ دعویٰ کہ یہ واحد نظام ہے اور اس کا متبادل ممکن نہیں، قرین قیاس نہیں ہے''۔[3]

گویا ڈاکٹر صاحب کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے ''اجتہاد'' ہی کی ایک شکل ہیں اور اجتہاد چوں کے زمانے کے تغیر سے متغیر ہو جاتا ہے، اس لیے ڈاکٹر صاحب فقہا کے مؤقف کو درست نہیں سمجھتے جو ڈاکٹر صاحب کے خیال میں رسول اللہؐ کے فیصلوں کو مطلق ''قانونی دفعات'' کے طور پر قبول کرتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کی نظر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے عہد رسالت میں تو مطلق تھے، لیکن انھیں ماورائے زمان و مکاں سمجھ کر مطلق، دائمی اور اٹل بنا لینا قرین انصاف نہیں ہے۔

''زمانہ'' ارشادات رسولؐ کو پرکھنے کی کسوٹی ہے: جدیدیت پسند:

اس بیان کی رو سے معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک مطلق صرف زمان و مکاں ہے جس پر، معاذ اللہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں کو بھی پرکھا جائے گا۔ زمانے کی گردش اور مکان کی

۱۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۸۷۔

۲۔ فقہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں کو محض ''اجتہاد'' اس لیے نہیں کہتے کیوں کہ ''اجتہاد'' میں یہ بات بداہۃً موجود ہوتی ہے کہ اس میں خطا و صواب دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر قول، فیصلہ، عمل اور تقریر خطا کے امکان سے پاک ہے اس لیے فقہا و علما اسے محض ''اجتہاد'' کے عموم میں شامل نہیں فرماتے۔

۳۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۹۲۔

تبدیلی ہر مطلق کو متغیر، محدود، محصور اور موضوع بنا دینے کے لیے کافی ہے۔ اسی لیے ڈاکٹر صاحب سنت کو دین کا اہم نظام ماننے کے باوجود "واحد" اور "غیر متبادل" ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں بلکہ ڈاکٹر صاحب کے خیال میں اس کے بہت سے متبادل ممکن ہیں، جس کے نمونے ڈاکٹر صاحب کے ارشادات کی روشنی میں مسلسل پیش کیے جاتے رہے ہیں۔

مجتہدین رسول اللہ کے فیصلوں سے مختلف اجتہاد کر سکتے ہیں: منظور احمد:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

"سُنّت چوں کہ ایک اجتہادی معاملہ ہے اور حضورؐ کے بعد اجتہاد کا یہ عمل نبی کے وارثوں [علما] کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اِسی لیے وہ احکامات و معاملات میں اپنے اجتہادات کی روشنی میں فیصلہ کر سکتے ہیں، اگر چہ اُن کا فیصلہ حضور کے زمانے کے فیصلوں سے مختلف ہی کیوں نہ ہو"۔[1]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سُنتیں، جو ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے بہ قول از قبیل اجتہاد ہیں، اس کو قبول کر لینے کے بعد آپؐ کی حیثیت، نعوذ باللہ، محض ایک زیرک انسان کی ہو کر رہ جائے گی خدا کے فرستادہ کی نہیں۔ قرآن کی شہادت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے اور "اجتہادات" مبنی بر وحی ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پاس سے کچھ نہیں کہتے: وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوىٰ، اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ يُّوحىٰ [۵۳:۳-۴] "اور وہ [نبی] اپنی خواہش سے کوئی بات نہیں کہتے، وہ تو صرف وحی ہے جو اتاری جاتی ہے" یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ آپ کی حینِ حیات میں آپؐ پر وحی آتی تھی تو یہ احکام کے درست ہونے کی ضمانت تھی خواہ وہ احکام وحی خفی پر مبنی ہوں یا از قبیل اجتہادات ہوں کیوں کہ اس صورت میں اگر آپ کا کوئی اجتہادی فیصلہ مرتبۂ کمال سے فروتر ہوتا تو فوراً اس کی تصویب کر دی جاتی ورنہ تقریرِ خداوندی ہی اس کے حجت ہونے کو کافی ہے جس پر کسی امتی کو لب کشائی کی جرات نہیں۔ سُنّت سے متعلق منظور احمد کا مذکورہ "اجتہاد" وحیِ الٰہی کو حتمی اور دائمی حجت نہ سمجھنے کا شاخسانہ ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

سن رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم وولاة الأمر بعده سنناً، الأخذ بها تصديق لكتاب اللّٰه، و استكمال لطاعة اللّٰه، وقوة علىٰ دين اللّٰه، ليس لأحد تغييرها ولا تبديلها النظر في شيئ خالفها. من عمل بها مهتد، ومن انتصر بها منصور، ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين.[2]

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صاحبانِ امر یعنی خلفائے راشدینؓ نے آپؐ کے بعد بہت سی سُنتیں قائم کی ہیں جن کو اختیار کرنا، کتاب اللہ کی تصدیق کے ہم معنی ہے۔ اس سے اطاعتِ الٰہی میں کمال حاصل ہوتا ہے اور اسی سے دین کے لیے قوت حاصل ہوتی ہے۔ ان

۱۔ منظور احمد، "چند توجہ طلب مسائل"، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۱۳۲۔

۲۔ ابو اسحٰق ابراہیم الشاطبیؒ، الاعتصام، بیروت: دار الکتب العلمیۃ [س۔ن]، جلد ۱، صفحہ ۵۶۔

سنتوں میں تغیر و تبدیل جائز نہیں ہے اور نہ قرآن کی مخالفت گوارا کی جا سکتی ہے۔ جس نے اس پر عمل کیا اس نے ہدایت پائی اور جس نے اس کا سہارا لیا اس نے غلبہ پایا اور جس نے اس کی مخالفت کی اس نے مومنوں کی راہ چھوڑ کر دوسرے راستے کی پیروی اختیار کی"۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ لکھتے ہیں:

واجتهاده صلى الله عليه وسلم بمنزلة الوحي، لأن الله تعالىٰ عصمه من أن يتقرر رأيه على الخطأ، وليس يجب أن يكون اجتهاده استنباطاً من المنصوص كما يظن، بل أكثره أن يكون علمه الله تعالىٰ مقاصد الشرع وقانون التشريع والتيسير والأحكام فبين المقاصد المتلقاة بالوحي بذلك القانون۔[1]

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد بھی بہ منزلۂ وحی ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس سے محفوظ رکھا ہے کہ آپ کی رائے خطا پر جم سکے اور یہ بھی ضروری نہ تھا کہ آپ کا اجتہاد کسی امرِ منصوص سے مستنبط ہو جیسا کہ اکثر لوگ گمان کرتے ہیں، بلکہ اکثر یہ حالت تھی کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو مقاصدِ شرع بتلا دیے تھے، امورِ تشریعیہ اور تیسیرِ احکام کے قانون کی تعلیم دے دی تھی، پس اِسی قانون کے تحت آپ اُن مقاصد کی وضاحت فرما دیا کرتے تھے جو آپ کو بہ ذریعہ وحی حاصل ہوئے تھے"۔

الغرض امت مسلمہ کی علمی و فکری روایت پورے تواتر اور تسلسل کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں، احکام، ہدایات اور ارشادات کو مبنی بر وحی مانتے ہوئے اس کے لازمانی و لامکانی ہونے کی قائل رہی ہے۔ اس مسلسل روایت اور متفق علیہ مؤقف سے اختلاف کرنے والوں یا اصحاب شذوذ کی حیثیت النادر کالمعدوم کی سی ہے۔

"حدیث" بزرگوں کی بات: منظور احمد:

جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات [قولی، فعلی اور تقریری] معرض بیان میں ہوں تو وہ حدیث ہے۔ ڈاکٹر صاحب سُنّت کی طرح حدیث کی اہمیت کو کم کرنے کے لیے اِسے محض "بزرگوں کی بات" میں شمار کرتے ہیں۔ لفظ روایت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"روایت ایک عام لفظ ہے...... جو کسی حد تک ماضی پرستی، اسلاف کے نقشِ قدم پر چلنے اور بزرگوں سے جو بات تواتر سے ثابت ہو [مثلاً حدیث] اس پر عمل کرنے کا نام ہے"۔[2]

۱۔ شاہ ولی اللہؒ، حجۃ اللہ البالغۃ، پشاور: وحیدی کتب خانہ [س۔ن]، جلد ۱، صفحہ ۲۹۴۔

۲۔ منظور احمد، "روایت، جدیدیت اور لسانیات"، مشمولہ ماہ نامہ صریر، صفحہ ۱۳۔

ڈاکٹر صاحب نے ''روایت'' اور ''حدیث'' کے ضمن میں جو کچھ بھی ارشاد فرمایا ہے وہ کوئی علمی بیان نہیں ہے۔ ''روایت'' اور ''حدیث'' خواہ اپنے لغوی معانی میں کچھ بھی مطلب اور مفہوم رکھتے ہوں، لیکن جب ''روایت'' اور ''حدیث'' کے الفاظ اسلامی سیاق میں استعمال ہوں گے تو ان کا ایک خاص اور متعین مفہوم ہوگا۔ یہ امر تسلیم شدہ ہے کہ حدیث کے معنیٰ ''بات'' کے ہیں اور ان معنوں میں یہ لفظ قبل از اسلام بھی مستعمل تھا، بلکہ اپنے لغوی مفہوم میں اب بھی یہ لفظ شائع اور رائج ہے، لیکن اس کے ساتھ یہ بات بھی اتنی ہی بدیہی ہے کہ انبیا و مرسلین کی باتوں کو اس لفظ یعنی ''حدیث'' سے خاص مناسبت رہی ہے۔ کلام اللہ شریف نے انبیائے ماسبق کی باتوں کو اسی نام سے درج کیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد اب یہ لفظ ''حدیث'' محض ''بات'' یا قدیم کی ضد کے طور پر استعمال نہیں ہوتا، بلکہ اس لفظ کے زبان پر آتے ہی ایک مسلمان کے لیے اس سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قولی، فعلی، تقریری تعلیمات ہوتی ہیں۔ ایک مسلمان کا قلب و ذہن اس لفظ کے آتے ہی احترام اور جذبات سے لبریز ہو جاتا ہے کہ وہ اس کے آقا و مولیٰ کی وہ تعلیمات ہیں جنھیں ان کے اصحاب و احباب نے ہمیشہ حرز جاں بنایا، یاد رکھا، آگے پہنچایا اور عمل کیا، اگر چہ لغت میں اب بھی اسے قدیم کی ضد کہا جاتا ہے، لیکن اصطلاحاً اسے کیا کہتے ہیں، حافظ شمس الدین السخاویؒ لکھتے ہیں:

> والحدیث لغة: ضد القدیم، واصطلاحاً: ما أضیف إلی النبی صلی اللہ علیه وسلم قولاً له او فعلاً او تقریراً او صفة حتی الحرکات والسکنات.[1]
>
> ''حدیث لغت میں لفظ قدیم کی ضد ہے اور اصطلاحاً اس سے ہر وہ بات مراد ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت دی گئی ہو ــــ قول سے یا فعل سے یا توثیق سے یا صورت سے، یہاں تک حرکات وسکنات سے''۔

اب ''حدیث'' کا مرکزی عنوان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے، اور آپؐ حضرت عبداللہؓ کے صاحب زادے یا خواجہ عبدالمطلب کے پوتے ہونے کی حیثیت سے اس کا موضوع نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کے فرستادہ اور رسول ہونے کی حیثیت سے ''حدیث'' کا موضوع ہیں۔ حدیث وہ نعمت خداوندی ہے جو اللہ تعالیٰ نے آپ کے صدرِ مطہر میں اتاری اور آپؐ نے اسے بہ حکم الٰہی دوسروں تک منتقل کیا: اَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ [۹۳:۱۱] ''اپنے پروردگار کی نعمت کی تحدیث کیجیے''۔ ڈاکٹر منظور احمد کا لفظ ''حدیث'' کو محض ''بزرگوں کی بات'' سے تعبیر کرنا حد درجے خطرناک اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو اُمّت کے افراد کے دائرے میں لانے کی ایک جسارت ہے۔ کوئی انسان خواہ وہ کتنا ہی بڑا عالم اور عابد ہو اس کی بات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بات [حدیث] سے کوئی نسبت نہیں، بلکہ حدیث، بہ شرطِ صحت، کسی قول کے قبول و عدم قبول کا حتمی معیار ہے۔ اسی لیے ائمہ اربعہ کے اقوال مشہور

۱۔ شمس الدین السخاویؒ، فتح المغیث بشرح ألفیة الحدیث، الریاض: دار المنہاج، ۱۴۲۶ھ، جلد ۱، صفحہ ۱۴۔

ہیں کہ جب ہمارا قول حدیث سے متصادم ہوا سے دیوار پر دے مارو! انبیائے کرام علیہم السلام کے سوا کوئی انسان ایسا نہیں جس کے ارشادات و اعمال پر حفاظت کی ربانی مہر ہو۔

عملاً بھی ڈاکٹر منظور احمد صاحب احادیث شریفہ کو ''بزرگوں کی بات'' سے زیادہ اہمیت دینے کو تیار نہیں۔ وہ جسمانی ارتقا جیسے مشکوک نظریے، جس پر خود مغرب میں نقد ہو چکا ہے اور جو آج تک محض ایک نظریہ ہے، کی تائید میں مولانا محمد یوسف لدھیانویؒ پر نقد فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

''مذہب اسلام میں مولویوں کا ایک گروہ حیاتی ارتقا کا قائل نہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرتِ آدم کی جسمانی تخلیق سے متعلق وارد احادیث نظریہ ارتقا کی نفی کرتی ہیں''۔[1]

سر دست اس سے بحث نہیں کہ نظریہ ارتقا کیا ہے؟ اس پر مغرب میں کیا کچھ نقد ہو چکا ہے، مغربی محققین نے دلائل اور حوالوں سے ثابت کر دیا ہے کہ نظریہ ارتقا ایک انتہائی مشکوک نظریہ بلکہ ایک ''فرضیہ'' ہے[2] ـــــ لیکن اتنی بات واضح ہو جاتی ہے کہ سر سید کی طرح ڈاکٹر منظور احمد بھی قرآن وسنّت اور سائنسی مزعومات میں تعارض کی صورت میں سائنسی مزعومات سے دست بردار ہونے کو تیار نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے نزدیک:

[۱] زمانہ جاہلیت میں عربوں کے رسم و رواج اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و ارشادات و اعمال اور قضایا و احکام دونوں ''سُنّت'' ہیں۔

[۲] بزرگوں کی بات اور ماضی پرستی کا نام ''حدیث'' ہے۔

[۳] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے قانونی دفعات نہیں بلکہ اجتہاد ہیں۔ جس میں خطا و صواب دونوں کا احتمال ممکن ہے۔

[۴] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے ماورائے زمان ومکاں نہیں ہیں بلکہ وہ راست الہامی تجربے کا زمانی ومکانی ولسانی اظہار ہیں۔ اسے ہر عہد اور معاشرہ کے لیے قابل نفاذ و لائق اطلاق ماننا ٹھیک نہیں ہے۔

[۵] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے چوں کہ اجتہادات میں داخل ہیں، لہٰذا انھیں واحد اور غیر متبادل نظام سمجھنا دانش مندی نہیں، بلکہ اس میں وقت اور حالات کے تحت ترمیم و تنسیخ اور تغیر و تبدل کیا جا سکتا ہے۔

[۶] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے بھی چوں کہ 'اجتہادات' اور زمان ومکاں کے پابند تھے، اس لیے بعد کے مجتہدین اس سے الگ اور مختلف اجتہاد کر سکتے ہیں۔

۱- منظور احمد، ''روایت، جدیدیت اور لسانیات''، مشمولہ ماہ نامہ صریر، صفحہ ۱۸۔

۲- نظریہ ارتقا کے مشکوک اور ناقابل ثبوت ہونے پر بعض اہم نکات اسی مقالے میں اپنے مقام پر بیان کیے جائیں گے۔

ماخذ سوم ــــ اجماعِ اُمّت

تشریعِ اسلامی کا تیسرا ماخذ اجماع ہے، اس کے لغوی معنی عزم اور اتفاق کے ہیں۔ فقہا کی اصطلاح میں اجماع کی تعریف یہ ہے:

وهو: اتفاق أهل الحل والعقد من أمة سيدنا محمد رسول الله عليه وسلم على امر من الامور.[1]

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے اربابِ حل وعقد کا کسی معاملے میں اتفاق ''اجماع'' کہلاتا ہے''۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ کتاب وسُنّت اور فہمِ اُمّت ساتھ چلنے کے مکلف ہیں۔ اسلام ایک زندہ دین ہے، اس لیے تاریخ کے ہر عہد میں اس کے لیے تسلسلِ حیات لازمی ہے۔ یہ ممکن نہیں کہ پورے عالمِ اسلام میں کتاب وسُنّت کی راست تعبیر ایک مدت تک کلیۃً مفقود ہو جائے۔ اگر کبھی بھی کتاب وسُنّت اور اس کے معانی ومبانی میں انفکاک وانقطاع پیدا ہوا تو پھر اسلام زندہ دین رہ سکتا ہے، اور نہ اس کی حفاظت وصیانت کا ربّانی نظام بامعنی باور کیا جا سکتا ہے۔ ختمِ نبوت اور آخری وعالم گیر ہدایت کا تقاضا یہی ہے کہ قرآن وسُنّت اپنے نظم ومعانی کے ساتھ ابدی طور پر مصئون رہیں۔ اجماع کی مشروعیت [Legality] قرآن وسنت سے ثابت ہے۔

جدیدیت کی اصل روح انفرادیت پسندی ہے۔ ''انفرادیت پسندی'' کا معنی دوسروں سے مختلف ہونا نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ تہذیب ومعاشرت سے لے کر مذہب واخلاق تک ہر جگہ معیار اور پیمانہ فرد ہے۔ چوں کہ فرد محسوسات وجذبات، افکار وخیالات اور پسند وناپسند سے عبارت ہے جس میں ہر آن تغیر وتبدل کا عمل جاری رہتا ہے، اس لیے انفرادیت پسندی کا معنی ہے زیادہ تجربی اور تغیر پسند ہونا۔ مغربی تہذیب ان ہی معنوں میں ''جدید'' ہے۔

---

[1] عبداللہ بن عمر البیضاویؒ، منهاج الوصول إلى علم الأصول، بیروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ۲۰۰۶ء، الكتاب الثالث في الاجماع، صفحہ ۸۱۔

انکارِ مذہب کی دو صورتیں ہیں:

[۱] دین و مذہب کو یک سر رَدّ کر دیا جائے۔

[۲] دین و مذہب کی اس متواتر تفہیم کا انکار کر دیا جائے جسے ''اجماع'' کہتے ہیں۔

ہمارا معاشرہ دینی و ایمانی اور اعمالی و اخلاقی لحاظ سے زوال و اضمحلال کے باوجود ابھی ترکِ دین کے حتمی مقام تک نہیں پہنچا، اس لیے جدیدیت پسند اپنے اندر یہ جرأت و ہمت تو نہیں پاتے کہ مذہب کو یک سر رد کر دیں، اگرچہ مقصود یہی ہوتا ہے۔ اِن حضرات کا طریقۂ واردات یہ ہے کہ پہلے کسی مسئلے کے اس متوارث مفہوم کے خلاف بات کرتے ہیں، جو اُمّت کی تاریخ میں تسلسل سے چلا آ رہا ہے۔ دین کی اس لبرل تعبیر کے نتیجے میں اسلام رب کی منشا کے حصول کا سبب بننے کے بجائے خواہشاتِ انسانی کے حصول کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ جدیدیت پہلے قدم پر خرقِ اجماع کی کوشش کرتی ہے، تاکہ کچھ عرصے بعد مذہب کو یک سر رد کرنے کا امکان پیدا ہو جائے۔ یہ معاملہ جو آج جدیدیت پسندوں کے ہاتھوں اہلِ اسلام کو درپیش ہے، ماضی میں مسیحیت کے ساتھ پیش آ چکا ہے۔ اصلاح کی تحریک، جسے Protestant Reformation بھی کہا جاتا ہے، فی الاصل انجیلِ مقدس کی اجماعی روایت اور تفہیم ہی کے خلاف ایک مزاحمت تھی۔ تحریک اصلاح کے بانی مفکرین مارٹن لوتھر [Martin Luther: 1483-1546] اور جان کیلون [John Calvin: 1509-1564] کی فکری تحریکیں انجیلِ مقدس کی روایتی اور اجماعی روایات سے صرف نظر کر کے اسے ہر فرد کے فہم، عقل، حواس اور ضمیر کے مطابق سمجھنے اور اس کے مطابق عمل کرنے ہی کی داعی تھیں۔ اس فکر نے منشائے خداوندی اور مرادِ الٰہی کو ہر فرد کی عقل میں منحصر قرار دے دیا تھا۔ یوں اولاً، وحی اور عقل دونوں حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کے یکساں مجاز قرار پائے۔ ثانیاً، رفتہ رفتہ عقل کی وحی پر حاکمیت قائم ہوئی اور بالآخر وحی کے علی الاطلاق انکار کا رویہ پروان چڑھا۔ تحریک اصلاح، نشاۃ ثانیہ، عقلیت اور تجربیت کے مختلف تصورات سے ہوتی ہوئی مغربی فکر و تہذیب بالآخر ''خدا کی موت'' کی داعی ہوئی — اگر غور کیا جائے تو تحریک احتجاج کا منطقی انجام نیطشے [Friedrich Nietzsche: 1844-1900] ہے جو ایک پروٹسٹنٹ پادری کا بیٹا تھا — Hollingdale انکارِ اجماع سے ''خدا کی موت'' تک کے سفر اور پروٹسٹنٹ فکر و تحریک پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتا ہے:

> From the point of view of the Catholic church, the sin of Protestantism is its refusal to accept faith on authority - a refusal which must in the end lead to a loss of faith. Protestantism is a halfway stage between belief in God and atheism. From this point of view Nietzsche's Origin in Protestantism must seem unquestionable: he must, indeed, if one takes

him seriously, appear as the inevitable end of course inaugurated by Luther. This way of viewing Nietzsche possesses over the legend of the solitary seer the advantage that it is sustained by biography: Nietzsche was in fact the heir of generations of Protestant clergymen and, in his own person, a son of the parsonage.[۱]

''کیتھولک چرچ کے نقطۂ نظر سے تحریک احتجاج کا بنیادی جرم ایمان کو سند کی بنیاد پر ماننے سے انکاری ہونا تھا۔ کیتھولک عیسائیت کے خیال میں سند کے انکار کا منطقی اور لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بالآخر انسان ایمان سے ہی ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تحریک احتجاج خدا اور دہریت کے درمیان پُل کا کام دیتی ہے۔ اس نقطہ نگاہ سے دیکھا جائے تو نیطشے کی فکر کے سوتے تحریک احتجاج سے پھوٹتے نظر آتے ہیں۔ وہ اس سلسلے کا منطقی انجام تھا جس کا آغاز لوتھر نے کیا تھا۔ نیطشے کی حیات کی اس تعبیر کو ان دوسری تعبیروں پر، جو اسے بے حسب ونسب دیو مالائی مفکر کی حیثیت سے پیش کرتی ہیں، اس لحاظ سے فائق ہے کہ اس کی سوانح اس تعبیر کی منہ بولتی تصویر ہے۔ نیطشے فی الحقیقت پروٹسٹنٹ علما کے سلسلے کا وارث تھا اور اپنی ذات میں خود ایک پروٹسٹنٹ پادری کا بیٹا تھا''۔

اب اسی طرح کی کوششیں مسلمانوں میں بھی کی جا رہی ہیں کہ کتاب وسُنّت کے گرد متواتر ومتوارث مفہوم ومنطوق کا جو حصار اجماعِ اُمّت کے نام سے ہے، جس کے باعث اسلام کی تعبیر وتشریح تکوینی طور پر محفوظ رہی ہے کسی طرح اسے توڑ دیا جائے۔ اس کی حجیت کو چیلنج کر دیا جائے۔ اسے مآخذ تشریع سے خارج کر دیا جائے تاکہ آیات واحکام قرآنی کو اپنے باطل افکار ونظریات کی بھینٹ چڑھا کر بازیچۂ اطفال بنا دیا جائے۔ دیکھیے ڈاکٹر منظور احمد اس سلسلے میں کیا لکھتے ہیں۔

منظور احمد اسلام کی متواتر روایتی تفہیم کو ''فقہی اسلام'' سے تعبیر فرماتے ہیں۔ جسے ان کے خیال میں اصول نہیں بنانا چاہیے، لکھتے ہیں:

''زندگی کے منجملہ معاملات کو نبٹانے کے لیے قدما کی آرا اور فیصلے ممد ومعاون تو ثابت ہو سکتے ہیں، لیکن ان کو حتمی اصول بنا کر ان سے استخراج کو ایک ناقابلِ تردید حقیقت سمجھنا ممکن نہیں''۔[۲]

1- R.J. Hollingdle, "The Hero as Outsider", in *The Cambridge Companion to Nietzsche,* [eds., Bernd Magnus and Kathleen M. Higgins], Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 82.

۲- منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۸۷۔

ایک مقام پر لکھتے ہیں:

''وہ فکری بنیاد جس پر معاشی ترقی، تصوّراتی ارتقاء اور تکنیکی ترقی ممکن ہے...... یہ ہے کہ قرآن کریم اور سُنّت کے روایتی اور خوشہ چینی طریقۂ کار کو چھوڑ کر اس پر نئے سرے سے نظر ڈالی جائے''۔[1]

فقہا اور قدما کی آرا تو رہیں ایک طرف ڈاکٹر منظور احمد صاحب تو قرآن و سنت ہی کو حتمی اُصول مان کر اس سے استخراج کو اسلامی شریعت کے منافی رویہ سمجھتے ہیں۔

۱۔ منظور احمد، ''عصر حاضر میں اسلام کی تفہیم''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۶۸۔

ماخذِ چہارم — اجتہاد

اسلام ادیانِ ماسبق کا مصدِّق و ناسخ ہے اور قیامت تک پیش آمدہ مسائل کا ضامن و کفیل بھی۔ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو ابدیت و دائمیت کے باوصف توسیع پذیری اور سازگاری کی صفت سے بھی نوازا ہے۔ قرآن و سُنّت اور ان سے متعلقہ علوم وہ فیاض چشمے ہیں جن سے حلِ مسائل کے سوتے ابلتے ہیں۔ یعنی مسائل کا ایسا حل جو رب کی رضا کے حصول میں معاون ہو، نہ کہ نفسانی خواہشات کی تسکین کا سبب بنے۔ اسلامی تاریخ کی مسلسل روایت میں ''اجتہاد'' نئے سرے سے کسی حکم کے پیدا کرنے کا نام نہیں بلکہ کتاب وسُنّت سے دلیل تلاش کرنے کا نام ہے۔

مذہب میں حق اور خیر لازماً وحی سے وابستہ ہیں۔ مذہبی روایت میں اجتہاد نص ہی سے تلاش و جستجو کا نام ہے۔ یعنی اجتہاد ایک ایسی علمی و تحقیقی کاوش کا نام ہے جو لازماً اصل سے ماخوذ ہو یا اس کے بنائے ہوئے دائرے کے اندر ہو جس کا مقصد دین اور زندگی کو کتاب وسنت کی مقرر کردہ حدود اور شارع کی منشا کے مطابق اُستوار کرنا ہے۔ بالفاظِ دیگر، اجتہاد ہماری مذہبی اصطلاح میں بدلتے ہوئے حالات اور مسلسل متغیر تہذیب و تمدّن میں فرد اور معاشرے کا رشتہ محسوس اور زندہ حالت میں دین کے ساتھ قائم رکھنے کے لیے قانونی سطح پر اختیار کی جانے والی علمی و فکری کاوش کا نام ہے۔

نص ہی موجبِ اجتہاد ہے: جدیدیت پسند:

ظلم یہ ہے کہ جدیدیت پسندوں نے اجتہاد ہی کو، جو اسلامی تشریع کا ایک ماخذ ہے، اسلام کی منصوص روایت کے بالمقابل لاکر نص ہی کی حجیت کو ''اجتہاد'' کا موضوع بنا دیا ہے۔ ڈاکٹر منظور احمد کو فقہا سے بڑی شکایت ہے کہ اُنھوں نے قرآن وسُنّت سے استخراج [deduction] کو اجتہاد قرار دے دیا ہے کیوں کہ اُس میں آغاز ہی قرآن وسُنّت کو اصول اور کُلیہ ماننے سے ہوتا ہے جس پر انفرادی صورتوں کا اطلاق و انطباق کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے استخراج تو قرآن وسُنّت کے دائرے ہی میں ''اجتہاد'' کو محدود رکھے گا۔ ڈاکٹر منظور احمد کے نزدیک استخراج اجتہاد نہیں ہے کیوں کہ:

''استخراج ایسے نتائج تک نہیں لے جاتا جو نئے ہوں''۔[1]

۱۔ منظور احمد، ''اسلامی فکر کی بصیرت اور اقبال''، مشمولہ اقبال شناسی، صفحہ ۲۳۔

اِن حضرات کے نزدیک شریعت میں بے روک تغیر کا نام اجتہاد ہے۔ ڈاکٹر منظور احمد لکھتے ہیں:

"اجتہاد، عمومی تصورات کی عالم گیریت کو برقرار رکھتا ہے اور خصوصی روایت کے تغیر کو بے جا نہیں سمجھتا"۔ [1]

اس بیان کی تفہیم یہ ہے کہ اجتہاد عمومی تصورات کہ ہم مسلمان ہیں، ایک خدا پر ایمان رکھتے ہیں، حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو خدا کا آخری رسول مانتے ہیں، قرآن کو اللہ تعالیٰ کی کتاب مانتے ہیں، ایسے اُمور میں مخل نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ ہر چیز یعنی پوری شریعت کو متغیر و متبدّل کر دینے کی اہلیت وصلاحیت رکھتا ہے۔ اس بے لگام تغیر کا مطلب ہے، اپنا غیر ہو جانا، جس کے قدم بہ قدم ہونے کی ناکام کوشش بھی اسلام سے باہر نکل جانے کے مرادف ہے۔

منظور احمد: اجتہاد شرعی حکم کو ساقط کرنے کی اہلیت رکھتا ہے: چند سوالات:

ایک مقام پر بڑی وضاحت سے اجتہاد کا مقصد بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"انسان حکم کے پیچھے مقصد اور مصلحت کو معلوم کرے، اور اگر وہ مقصد اور مصلحت قرنِ اوّل کے کسی حکم سے قرنِ آخر میں پوری نہیں ہو رہی تو وہ مصلحت کو باقی رکھے، وہ دوامی ہے اور حکم کو بدل دے کہ وہ وقتی ہے۔ اور اگر سرے سے مصلحت ہی تبدیل ہو جائے تو وہ حکم بھی ساقط ہو جائے گا"۔ [2]

ڈاکٹر صاحب نے تین سطروں میں اجتہاد کا پورا مقصد صاف صاف بیان کر دیا ہے لیکن مسئلہ پھر بھی حل نہیں ہوتا، اس لیے کہ:

[۱] مقصد اور مصلحت کیا ہے؟ اس کی تعریف اور تعیین کا ماخذ کیا ہے؟

[۲] مصلحت دوامی ہے اور حکم وقتی، یہ اُصول اور کُلیہ کس مقتدرہ سے صادر ہوا ہے؟

[۳] قرنِ اوّل کے حکم سے مصلحت قرنِ آخر میں پوری نہیں ہو رہی اس کا تعیّن کون کرے گا؟

[۴] اگر مصلحت دوامی ہے جیسا کہ ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے تو پھر مصلحت میں تبدیلی کیسے ممکن ہے؟ جیسا کہ ڈاکٹر صاحب نے آگے لکھا ہے۔

[۵] انسان جب کسی حکم کے پس پشت مقصد اور مصلحت معلوم کرے گا تو یہ ایک عقلی سرگرمی اور اجتہادی عمل ہوگا، لہٰذا یہ ضروری نہیں کہ ایک فرد کے تعقل و تفکر کے نتائج دوسرے شخص کے لیے بھی قابل قبول ہوں۔ اس طرح پوری شریعت متضاد و متخالف نقطہ ہائے نظر کا مجموعہ بن کر رہ جائے گی۔ اس تضاد و تخالف کے رفع کرنے کی صورت کیا ہوگی؟ کیا نص، یعنی کتاب وسنت، کو بنیاد مان کر اس اختلاف کو رفع کیا جا سکتا ہے، جب کہ جدیدیت پسندوں کے نزدیک اجتہاد کے ذریعے نص ہی میں تبدیلی اور تنسیخ بھی ممکن ہے۔

۱۔ منظور احمد، "ثبات، تغیر اور نشاۃ ثانیہ"، مشمولہ اسلام - چند فکری مسائل، صفحہ ۲۱۶۔

۲۔ منظور احمد، "روایت، جدیدیت اور لسانیات"، مشمولہ ماہ نامہ صریر، صفحہ ۲۵۔

[۶] اگر سرے سے مصلحت ہی تبدیل ہوجائے تو وہ حکم بھی ساقط ہوجائے گا — ڈاکٹر صاحب ایک انتہائی غور طلب مسئلہ سادہ سی ایک عبارت میں بیان کر کے فارغ ہوگئے۔ سوال یہ ہے کہ حکم تو خدا کے صریح احکام اور رسول کے واضح بیانات کی صورت میں متعین ہے، جس میں دوسری رائے ممکن نہیں مثلاً اسلامی ریاست میں چور کے ہاتھ کاٹنا، شادی شدہ زانی کو سنگ سار کرنا وغیرہ — اب اس کی مصلحت جو بھی ہوگی، خواہ کیسی ہی مقتدر اور لائق اعتماد علمی و دینی شخصیت نے بیان کی ہو، وہ بہ ہر حال ایک انسانی عقلی و ذہنی کاوش کا مظہر ہوگی، جس میں نقص اور خطا کا امکان لازماً موجود ہوگا۔ تو کیا ایک متعین حکم کو جو خدا اور رسول کی طرف سے واضح الفاظ میں بیان کیا گیا ہے، محض انسان کے بیان کردہ ''مصلحت کی تبدیلی'' کے اعلان سے ساقط کر دینا روا ہے؟ بالفاظ دیگر ایک غیر متعین اور خطا کے امکان سے مملو عقلی و علمی سرگرمی کی بنیاد پر متعین احکام کی تبدیلی کا مطالبہ کیا حیثیت رکھتا ہے؟

حرکی تصور اجتہاد: اطلاقات و مضمرات:

جدیدیت پسند حضرات بہ شمول ڈاکٹر منظور احمد کی نظر میں اجتہاد کے ضمن میں اقبال کا principle of movement ایک ایسا ہتھیار ہے جس کے ذریعے ترقی اور برتری کے مقام تک پہنچنے والے عوامل کا جواز فراہم ہوتا ہے جو ترقی یافتہ اقوام اور غالب تہذیبوں کا خاصا رہا ہے۔ ان حضرات کی نظر میں مسلمانوں کی ترقی کے لیے یہ بات از حد ضروری ہے کہ وہ اپنی تمام اخلاقی، معاشی، معاشرتی، قانونی حتیٰ کہ مابعد الطبیعی اقدار کی تفہیم نو بھی خالصتاً مغربی اُصولوں کے مطابق کریں [Purely Western genealogy of history]۔

ڈاکٹر منظور احمد کے مطابق اقبال کا تصور اجتہاد ایسی قوت اور صلاحیت رکھتا ہے جس کو بہ روئے کار لا کر اسلام کی بنیادی ساخت میں ''تبدیلی'' لائی جا سکتی ہے، خود ڈاکٹر صاحب کے الفاظ میں ''حرکت سے مراد بنیادی وجود میں حقیقی تبدیلی ہے''۔[۱]

ڈاکٹر صاحب کی نظر میں اجتہاد ایک ایسا تخلیقی [creative] عمل ہے جو ترقی یافتہ زندگی [progressive life] کا جواز فراہم کرتا ہے۔ یہ سوال اور مبحث اتنا سادہ نہیں جتنا ڈاکٹر صاحب سمجھ رہے ہیں۔ یہ تصور اجتہاد اپنے اطلاقی رجحانات میں اسلام کی ہر اس بنیادی، جوہری، قانونی، اعتقادی اور مابعد الطبیعی حقیقت کی تبدیلی یا تنسیخ کا مطالبہ کرتا ہے جو تعقل غالب اور عصر جدید سے متصادم ہو۔ اجتہاد کے ذریعے تبدیلی کا یہ خبط [obsession] کئی اہم نکات پر غور کرنے کا تقاضا کرتا ہے:

[۱] اجتہاد کے ذریعے اسلام کی ''بنیادی ساخت'' میں تبدیلی اور اسے تعقل غالب کے مطابق ڈھال دینے کا عمل ایسا ہی ہے جیسے کسی نامیاتی وجود کے genetic code کو تبدیل کر دیا جائے۔

[۲] حرکی تصور اجتہاد، اسلام پر نظریہ ارتقا [theory of evolution] کے نہایت غیر

۱۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۸۹۔

محتاط اور بے باکانہ اطلاق کا مظہر ہے۔

[۳] حرکی تصور اجتہاد میں یہ بات بہ طور بدیہی حقیقت تسلیم کرلی جاتی ہے کہ ہر تبدیلی، ترقی، برتری، تخلیقی، ارتقائی نوعیت کی ہوتی ہے۔ یہ مفروضہ مذاہب خصوصاً اسلام سے بہ راہِ راست متصادم ہے جہاں ثبات کو تغیر پر فوقیت حاصل ہے۔

[۴] حرکی نظریہ اجتہاد کو مان لینے کے بعد فرد، معاشرے اور ریاست کو منشائے الٰہی [will of God] کے مطابق ڈھال دینے کے امکانات معدوم ہو جاتے ہیں، بلکہ دین کو اعتقادی و مابعد الطبیعی سطح سے لے کر معاشی، معاشرتی اور اخلاقی جہات تک تعقل غالب اور عصر حاضر کے مطابق بنا دینا ہی منشائے رب [will of God] اور مذہب کا بنیادی مقصد بن جاتا ہے۔[1]

[۵] اگر اجتہاد کا مقصد بنیادی نوعیت کی ''تخلیقی تبدیلی'' ہے تو سوال یہ ہے کہ جدیدیت پسندوں کے پیش کردہ اس اجتہادی سانچے، نمونے، خاکے یا قالب میں سوائے اسلام کی نفی اور مغرب کی تقلید کے اور کیا نیا اور تخلیقی ہے؟ اس اصول حرکت سے جو بھی اجتہاد برآمد ہوگا وہ ہیگل کے جدلیاتی طریق کار [dialectical Method] کانٹ کے ماورائی تصوریت [transcendental idealism]، نیطشے کے Superman برگساں کے تخلیقی ارتقا [Creative Evolution]، لائبنیز کے موناد [monodology] اور استشراقی افکار کی تقلید اور نقالی کے سوا کیا ہوگا؟ مذہب کے منصوص اور متعین احکام کے بالمقابل اعتراضات اور تنقید کا شکار بننے والے سائنسی اور فلسفیانہ افکار میں کیا چیز نئی اور تخلیقی ہے؟[2]

اجتہاد: اہلیت، صلاحیت اور لیاقت:

حرکی تصور اجتہاد اور حکم کی مصلحت کے نام پر ڈاکٹر صاحب اسلامی احکام و قوانین میں جس نوعیت کی تبدیلی اور سقوط کے خواہاں ہیں۔ ان مصالح اور حکمتوں کو بیان کرنے والے ''مجتہدین'' کی

۱- یہ بالکل وہی سوچ ہے جو لوتھر نے تخلیق کی تھی کہ دنیوی فرائض، دنیا پرستی اور لذات دنیا میں انہماک و اشتغال ہی منشائے خداوندی ہے:

[Luther] strongly emphasized, the statement that the fulfilment of worldly duties is under all circumstances the only way to live acceptably to God. It and it alone is the will of God, and hence every legitimate calling has exactly the same worth in the sight of God.
Max Webber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* [trans., Talcott Parsons], New York: Routledge, 1930, p. 41.

2- Abdul Wahab Suri, "What is Living and What is Dead in Iqbal: A Critical Attempt to Understand Apparently Incommensurable Hermeneutical Circles Prevailing in Iqbal's Thought" in *Revisioning Iqbal As a Poet and Muslim Political Thinker,* [Gita Dharampal-Frick, Ali Usman Qasmi and Katia Rostetter, eds.], Pakistan: Oxford, 2011.

مجتہدانہ لیاقت پر بھی ڈاکٹر صاحب اپنا ایک الگ نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب اجتہاد کی دو بنیادوں کو بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ کلاسیکی فقہا کے ہاں:

''اجتہاد کے اس عمل کے لیے ایک خاص قسم کی اہلیت شرط ہے، جس میں عربی زبان اور گرامر کا جاننا اور مجتہد کا مسلمان ہونا شرط ہے، مجتہد کے لیے شرائط کی تفصیل اکثر کتابوں میں مل جائے گی۔ بعض نے مجتہد کے لیے ایک خاص قسم کے غیبی الہام سے تقویت پانے کو بھی اپنے اجتہاد کے صحیح ہونے کی دلیل کے طور پر استعمال کیا ہے [شاہ ولی اللہ]......اجتہاد کی ان تینوں بنیادوں پر نظر ثانی کی ضرورت ہے''۔[1]

مزید لکھتے ہیں:

''مجتہد کی اہلیت بھی اب ایک مسئلہ بن گئی ہے۔ علوم کی ترقی کے ساتھ، اب فرد واحد کی ذات میں ان سب کا جمع ہونا ناممکن ہے، اس طرح اجتہاد کا عمل اب افراد سے زیادہ ایک اجتماع کا کام معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس راہ میں سب سے بڑی مشکل ذہنی ہم آہنگی کی ہے۔ کلاسیکی علم رکھنے والے عالم اور موجودہ علوم کے ماہر اگرچہ ایک زبان بولتے ہیں، لیکن الفاظ کے جو معانی دو مختلف پیراڈائم کی وجہ سے ان کے ذہنوں میں ہوتے ہیں وہ ایک دوسرے کے لیے بڑی حد تک اجنبی رہتے ہیں''۔[2]

ڈاکٹر صاحب کے دونوں اقتباسات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ وہ ایسے آزادانہ اجتہاد کے داعی ہیں جس میں مجتہد کے لیے عربی زبان وادب، جس میں قرآن مجید نازل ہوا اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم بھی اسی زبان میں محفوظ ہے، کا جاننا حتیٰ کہ مجتہد کا مسلمان ہونا بھی نظر ثانی کا متقاضی ہے۔ یہ دعویٰ ایسے مذہب کے فکری تناظر میں کیا جارہا ہے جہاں دین کی قانونی حیثیت محکم اور بنیادی ہے۔ یہاں اجتہاد کا مقصد انسان کو ایسی علمی، فکری اور عملی رہنمائی مہیا کرنا ہے جن پر عمل پیرا ہو کر وہ زمانہ جدید میں اسلام پر عمل پیرا ہو سکے۔ اس کا مقصد قطعاً الٰہی قانون کو انسانی قانون سے بدلنا نہیں ہے، قرآن اسے زمین وآسمان میں فساد کے مرادف گردانتا ہے: وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ اَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ [۲۳:۷۱] ''اگر حق لوگوں کی خواہشات کے تابع ہو جائے تو زمین وآسمان میں فساد برپا ہو جائے'' ـــ لیکن جدیدیت پسند عصر جدید اور تعقل غالب کے پیمانوں پر اسلام کے محاکمے کے متمنی ہیں۔ جو شخص بھی اسلام کے منہج علمی سے سرسری واقفیت بھی رکھتا ہے اسے معلوم ہے کہ ڈاکٹر صاحب کے متذکرہ اقتباسات یا تو اسلام کے تصور اجتہاد سے ناواقفیت پر مبنی ہیں یا ڈاکٹر صاحب اجتہاد کے نام پر انحراف کا فروغ چاہتے ہیں۔

۱۔ منظور احمد، ''اسلامی فکر کی بصیرت اور اقبال''، مشمولہ اقبال شناسی، صفحہ ۲۲۔

۲۔ ایضاً، صفحہ ۲۳۔

اجتہاد: حقیقت اور مقصد:

مجتہد کی اہلیت کا سوال اس وقت مخمصے کی صورت اختیار کر جاتا ہے جب تک اجتہاد کا مقصد واضح نہ ہو۔ اسلامی فکر میں شروع سے آج تک اجتہاد کا مقصد واضح رہا ہے۔ شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ [جن کی مذہبی اور روحانی حیثیت کے ساتھ ساتھ فلسفیانہ حیثیت بھی مسلّم ہے] لکھتے ہیں:

اعلم ان الاجتهاد ما هو ان تحدث حكما هذا غلط وانما الاجتهاد المشروع في طلب الدليل من كتاب او سنة او اجماع او فهم عربى على اثبات حكم في تلك المسئلة بذلك الدليل الذى اجتهدت في تحصيله والعلم به في زعمك هذا هو الاجتهاد.[1]

''آگاہ ہو جاؤ! اجتہاد نئے سرے سے حکم کے پیدا کرنے کا نام نہیں، یہ قطعاً غلط ہے۔ شریعت میں جس اجتہاد کا اعتبار ہے، وہ کتاب یا سنت سے دلیل تلاش کرنے میں جدوجہد کرنا ہے، یا اجماع یا عربی زبان کے محاورات و مفہومات کی رہنمائی میں خاص مسئلے میں کسی ایسے حکم کو ثابت کرنا جو اس دلیل سے پیدا ہوتا ہو۔ جس کی تلاش میں تم نے کوشش کی اور اپنے خیال میں اس حکم کا علم اسی دلیل سے تمہیں حاصل ہوا ہو۔ بس اسی کا نام ''الاجتہاد'' ہے۔

شیخ اکبرؒ اس کے بعد فرماتے ہیں اگر اجتہاد اس کا نام ہے کہ جو امور دین میں نہ تھے اسے دین بنا دیا جائے تو یہ اجتہاد نہیں الحاد ہے:

فإن الله تعالىٰ قال: اليوم اكملت لكم دينكم وبعد ثبوت الكمال فلا يقبل الزياده في الدين نقص في الدين وذلک هو الشرع الذى ياذن به الله.[2]

''اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ''آج میں نے تمہارے لیے تمہارا دین کامل کر دیا''۔ پس ''الدین'' کسی زیادتی کو قبول نہیں کر سکتا۔ اس لیے دین میں اضافہ دین میں نقص کے مرادف ہوگا اور یہی وہ شریعت ہے جس کا فرمان اللہ تعالیٰ سے صادر نہیں ہوا ہے''۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ فرماتے ہیں کہ علما کے کلام سے اجتہاد کی جو حقیقت سمجھ میں آتی ہے وہ یہ کہ:

استفراغ الجهد في إدراک الأحكام الشرعية الفرعية، عن أدلتها التفصيلية، الراجعة كلياتها إلى أربعة أقسام: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس.[3]

''شریعت کے فروعی احکام کو ان کے تفصیلی دلائل یعنی کتاب، سنّت، اجماع اور قیاس سے

۱۔ محی الدین ابن عربیؒ، الفتوحات المکیة، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۰ھ/۱۹۹۹ء، الباب الثمانون وثلاث مائة، في معرفة منزل العلماء ورثة الانبياء من المقام المحمدى، جلد ۶، صفحہ ۳۰۰۔

۲۔ ایضاً۔

۳۔ شاہ ولی اللہؒ، عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، الشارقة: دار الفتح، ۱۴۱۵ھ/۱۹۹۵ء، باب في بيان حقيقة الاجتهاد وشرطه وأقسامه، صفحہ ۲۰۔

سمجھنے کے لیے بھرپور کوشش کرنا"۔

علما اور فقہا نے بہت وضاحت کے ساتھ لکھا ہے کہ کتاب وسنت اور اجماعِ امت کے مقابلے میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں۔ حافظ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ اجتہاد کی چار قسمیں ہیں واجب العین، واجب کفایہ، مباح اور حرام۔ آخری قسم کے بارے میں تصریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

والى حرام وهو الاجتهاد في مقابلة دليل قاطع من نص كتاب أو سنة أو اجماع.[1]

"اجتہاد حرام وہ ہے جو کسی دلیل قطعی یعنی کتاب وسنت کی نص صریح یا اجماع کے مقابلے میں ہو"۔

قول نبویؐ: اجتہاد کا طریق اور مجتہد کے اوصاف:

اجتہاد کا مقصد واضح ہو جانے کے بعد مجتہد کی اہلیت اور صلاحیت کے ضمن میں اُصول فقہ کی کتابوں میں مندرج لمبی چوڑی بحث کے نقل کرنے سے بہتر ہے کہ اس سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے رہنمائی لے لی جائے۔ جس کی ایک ہی سطر میں اصول فقہ کی بیان کردہ طویل الذیل اجتہادی صفات سمٹ کر جمع ہوگئی ہیں:

عن علي قال: قلت: يا رسول الله إن نزل بنا أمر ليس فيه بيان أمر، ولا نهي، فما تأمرني قال: شاوروا فيه الفقهاء والعابدين، ولا تمضوا فيه رأى خاصة. رواه الطبراني في الأوسط ورجاله موثقون من اهل الصحيح.[2]

"سیدنا علیؓ ارشاد فرماتے ہیں کہ میں نے عرض کیا، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اگر کوئی ایسا مسئلہ پیش آئے، جس میں آپ کا کوئی بیان کرنے یا نہ کرنے کا نہ ملتا ہو، تو آپ کیا ارشاد فرماتے ہیں کہ کیا کیا جائے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا فقہا اور عابدین سے مشورہ کر کے فیصلہ کیا کریں اور شخصی رائے کو دخل نہ دیں"۔

اس حدیث مبارکہ سے اجتماعی اور شورائی فیصلوں کی نہ صرف اہمیت ثابت ہوئی بلکہ اس جماعت کی اہلیت، شرائط اور لیاقت بھی بتا دی گئی، جن کے فیصلے اجتہادی عمل میں مؤثر ہوں گے۔ حدیث مبارکہ سے درج ذیل امور مستفاد ہوئے:

[۱] اگر پیش آمدہ مسئلے کا حل کتاب وسنت میں مل جائے تو وہ کافی ہوگا۔

[۲] ایسے مسائل کا سامنا رہے گا جن میں قرآن وسنت کا واضح اور صریح فیصلہ موجود نہ ہوگا۔

[۳] ایسی صورت میں علما کے ذمے یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ کتاب وسنت کی رہنمائی میں اس کا حل تلاش کریں۔

۱۔ محمد امین المعروف بامیر بادشاہ، تیسیر التحریر شرح علی کتاب التحریر، مصطفی البابی الحلبی واولادہ بمصر، ۱۳۵۱ھ، المقالة الثالثة في الاجتهاد وما يتبعه من التقليد والافتاء، جلد۴، صفحہ ۱۸۰۔

۲۔ ابی بکر الہیثمیؒ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، کتاب العلم، باب في الاجماع، جلد۱، صفحہ ۱۴۲۔

[۴] انفرادی اور شخصی رائے سے اجتناب کریں اور باہمی مشورے سے فیصلہ کریں۔

[۵] علما میں دو اوصاف کی موجودگی لازم ہے: تفقہ فی الدین اور تقویٰ وعبادت گزاری۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ڈاکٹر منظور احمد کے متذکرہ بیان کی جڑ کٹ جاتی ہے جس میں انھوں نے مجتہد کے ''مسلمان'' ہونے کو بھی موردِ سوال ٹھہرایا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تاکید اس سلسلے میں اتنی محتاط ہے کہ اجتہادی سرگرمی میں حصہ لینے والے اہل علم کے لیے آپؐ نے صرف علما کے الفاظ استعمال نہیں فرمائے بلکہ فقہا اور عابدین کے الفاظ ارشاد فرمائے۔ اجتہادی فیصلے صادر کرنے والے اہل علم صرف علما نہیں فقہا ہوں گے اور وہ تقویٰ وتدین سے مزین ہوں گے۔ علامہ ابن امیر الحاج لکھتے ہیں:

من الفقیه احتراز من بذل الطاقة من غیره في ذلک فانه لیس باجتهاد اصطلاحي۔[۱]

''اجتہاد کی تعریف میں فقیہہ کی قید سے غیر فقیہہ کی محنت اور جد وجہد سے احتراز مقصود ہے، کیوں کہ اجتہاد اصطلاحی میں اس کا شمار نہ ہوگا''۔

اصل میں ڈاکٹر صاحب اجتہاد کی ماہیت اور غایت دونوں کو امر عام سمجھتے ہیں۔ حالاں کہ مسلمانوں کی فکری وعلمی روایت میں اجتہاد کوئی امر عام یا ریاضیاتی سرگرمی نہیں ہے کہ جمع وتفریق کا عمل کوئی بھی کرے نتیجہ یکساں نکلے گا۔ اجتہاد ایک علمی وفکری سرگرمی کے ساتھ ساتھ نبوت کی وراثت اور ایک روحانی عمل بھی ہے۔ یہ بات کیسے ممکن ہے کہ ایک شخص ایمان کے نور سے محروم اور نبوت کی حکمتوں سے نا آشنا ہو کر اس ادراک وفہم اور بصیرت وحکمت سے سرفراز ہو جائے جو اجتہاد کا لازمہ ہے۔ اجتہاد کے متعلق ڈاکٹر منظور احمد صاحب کو بھی تسلیم ہے کہ یہ نبوت کی وراثت ہے جو نبی کے بعد اس کے وارثین یعنی علما کو منتقل ہوتا ہے۔[۲] یہ کیسے ممکن ہے کہ نبی کی وراثت ایک ایسے شخص کو منتقل ہو جائے جو ایمان سے محروم ہو ملا محب الدین بہاریؒ لکھتے ہیں کہ:

الاجتهاد استخراج الحکم، فلا بد من معرفة الحاکم ومن هو وسیلة في تبلیغ الأحکام وسائر صفاته من القدرة والعلم والإرادة والکلام والحکمة ونحوها [ولو بالأدلة الإجمالیة] یعني معرفته الأدلة التفصیلیة المذکورة في علم الکلام، بحیث یقدر علی دفع شبه المکابرین المجادلین لیست شرطاً۔[۳]

''اجتہاد استخراج حکم کا نام ہے تو مجتہد کے لیے حاکم حقیقی کی پہچان بھی ضروری ہے کہ وہ حاکم حقیقی کو اس کی تمام صفات، علم، ارادہ، کلام اور حکمت وغیرہ کے ساتھ جانے [اگرچہ

۱۔ ابن امیر الحاج الحلبي، التقریر والتحبیر علی التحریر، مصر: المطبعة الأمیریة، ۱۹۰۰ء، المقالة الثالثة في الاجتهاد وما یتبعه، جلد ۳، صفحہ ۲۹۱۔

۲۔ منظور احمد، ''چند توجہ طلب مسائل''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۱۳۲۔

۳۔ عبد العلی محمد الانصاریؒ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۳ھ/۲۰۰۲ء، جلد ۲، صفحہ ۴۰۵۔

ادلہ اجمالیہ کے ساتھ]۔ گویا علم کلام کے دقیق اور باریک نکتوں کا علم جس کی بدولت مجادلین کے شبہات کا رد کر سکے، مجتہد کے لیے شرط نہیں''۔

مسلمانوں میں اجتہاد کا تعلق صرف آئینی و قانونی معاملات سے بحث نہیں کرتا بلکہ اس کے ساتھ عقائدی نظام، اخلاقی اقدار اور روحانی و باطنی معاملات مابعد الطبیعی سطح پر اجتہادی عمل میں پیوست ہوتے ہیں، یہاں ہر ہر اجتہادی سرگرمی عقبی و آخرت کو سامنے رکھ کر انجام دی جاتی ہے۔ لہٰذا مسلمانوں کے یہاں اجتہاد کی بحث کو صرف آئین و قانون تک محدود کر دینا ٹھیک نہیں۔

مجتہد کے فیصلے ہی پر امت مسلمہ کی کثیر آبادی عمل پیرا ہو گی لہٰذا اسے جس قدر شارع کی منشا اور متکلم کی مراد سے قربت ہو گی اسی درجے یہ اجتہاد نگاہ شریعت میں بامعنی ہو سکے گا۔

علوم کی ترقی اور اجتماعی اجتہاد کی ضرورت:

ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے کہ:

''علوم کی ترقی کے ساتھ ساتھ اب فرد واحد کی ذات میں ان سب کا جمع ہونا ناممکن ہے، اس طرح اجتہاد کا عمل بھی اب افراد سے زیادہ اجتماع کا کام معلوم ہوتا ہے''۔

مسلمانوں کی علمی روایت شروع ہی سے اجتہادی عمل میں انفرادی اجتہاد پر اجتماعی اجتہاد کو فوقیت و ترجیح دیتی آئی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے **ولا تمضوا فيه رأى خاصة** [اجتہادی عمل میں شخصی اور انفرادی رائے کو دخل نہ دیا جائے] ارشاد فرما کر اس پر تنبیہ فرمائی تھی — حضرات صحابہ کرامؓ نے اجتہاد کو زیادہ بامعنی بنانے کے لیے اجتماعی اجتہاد کا نظم فرمایا تھا۔ سیدنا ابوبکر صدیقؓ نے اہل علم صحابہؓ کی ایک مجلس قائم فرمائی تھی:

أن أبا بكر الصديق كان إذا نزل به أمر يريد فيه مشاورة أهل الرأى وأهل الفقه ودعا رجالاً من المهاجرين والأنصار دعا عمر وعثمان علياً وعبدالرّحمٰن بن عوف ومعاذ بن جبل وأُبىّ بن كعب وزيد بن ثابت.[1]

''سیدنا ابوبکرؓ کو جب کوئی معاملہ پیش آتا، جس میں اہل رائے اور اہل فقہ کے مشورے کی ضرورت پڑتی تو وہ مہاجرین و انصار کے کچھ لوگوں کو بلاتے۔ مثلاً حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم وغیرہ۔

۱۔ محمد بن سعدؒ، كتاب الطبقات الكبير، القاهرة: مكتبة الخانجي، ۱۴۲۱ھ/۲۰۰۱ء، باب أهل العلم والفتوى من أصحاب رسول اللهؐ، جلد ۲، صفحہ ۳۰۲۔

یہی معاملہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا بھی تھا۔ ابن القیم لکھتے ہیں:

وكان عمر يفعل ذلك، فإذا اعياه أن تجد ذلك في الكتاب والسنة سأل: هل كان ابو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر [فيه] قضاء قضي به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم، فاذا اجتمع رأيهم على شيئ قضى به۔[1]

''سیدنا عمر فاروقؓ کو جب کوئی حکم کتاب وسنت میں نہ ملتا تو آپ اس سلسلے میں سیدنا ابوبکر صدیقؓ کا کوئی فیصلہ تلاش فرماتے، اگر ان کا فیصلہ [فتویٰ] مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ صادر فرمادیتے۔ ورنہ علما کو جمع کرتے ان سے مشورہ کرتے، جب اتفاق رائے ہوجاتا تو اس کے مطابق فیصلہ فرمادیتے''۔

حضرات صحابہ کرامؓ کی ایک مستقل جماعت غیر منصوص مسائل پر غور وفکر اور مذاکرہ کرتی تھی۔ امام محمدؒ لکھتے ہیں:

كان ستة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يتذاكرون الفقه منهم علي بن ابي طالب وابي وابو موسىٰ على حده وعمر وزيد وابن مسعود رضى الله عنهم۔[2]

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں سے چھ حضرات آپس میں فقہ کا مذاکرہ کرتے تھے۔ سیدنا علیؓ، سیدنا ابی بن کعبؓ، سیدنا ابوموسیٰ اشعریؓ ایک ساتھ اور سیدنا عمرؓ، سیدنا زیدؓ اور سیدنا عبداللہ بن مسعودؓ ایک ساتھ''۔

اسی طرح عہد تابعین میں مدینہ میں فقہائے سبعہ کے متعلق لکھا ہے کہ:

كان فقهاء اهل المدينة سبعة وذكره فيهم قال وكانوا إذا جاء تهم المسئلة دخلوا فيها جميعاً فنظروا فيها ولا يقضي القاضي حتى يرفع إليهم فينظرون فيها فيصدرون۔[3]

''فقہائے اہل مدینہ سات تھے، جب بھی کوئی نیا مسئلہ پیش آتا تو وہ مل کر اس میں غور وفکر کرتے اور قاضی اس وقت تک فیصلہ نہ کرتا جب تک مسئلہ ان کے سامنے پیش نہ کردیتا اور وہ اس میں غور وفکر کرکے کوئی فیصلہ نہ کردیتے''۔

امام اعظم ابوحنیفہ کا تدوین فقہ اسلامی کا عظیم الشان کارنامہ بھی فی الاصل اسی اجتماعی اجتہادی کاوش کا ثمر ہے۔ امام اعظم انفرادی رائے پر اجتماعی اجتہاد کی ترجیح کے قائل تھے، موفق ابن قدامہ لکھتے ہیں:

۱۔ ابن القیمؒ الجوزیۃ، اعلام الموقعین عن رب العالمین، دار ابن الجوزی، ۱۴۲۳ھ، فصل تأويل ما روي عن الصحابة من الأخذ بالراي، طريقة ابي بكر وعمر في الحكم على ما يرد عليهما، جلد۲، صفحہ۱۱۵۔

۲۔ محمد بن حسن الشیبانیؒ، کتاب الآثار، باب فضائل الصحابه من اصحاب النبی، صفحہ۱۲۰۔

۳۔ احمد بن حجر العسقلانی، تهذيب التهذيب، لاہور: مکتبۃ الاثریۃ، [س۔ن]، تذکرہ سالم بن عبداللہ [م ۱۰۶ھ]، جلد۳، صفحہ۴۳۷۔

فوضع ابو حنیفة مذھبه شوریٰ بینھم لم یستبدفیه بنفسه دونھم۔[1]

''امام ابوحنیفہؒ نے اپنے مذہب کی بنیاد شوریٰ پر رکھی ہے اور شوری سے الگ اپنے ذاتی رائے کو ان پر مسلط نہیں کیا''۔

امام ابوحنیفہؒ نے اپنا فقہی مسلک اپنے اصحاب سے باہمی مشاورت کے ذریعے مدون کیا تھا۔ وہ اپنی رائے پر اصرار نہیں فرماتے تھے، بلکہ مجلس میں کوئی مسئلہ پیش کر کے شرکائے مجلس کی آرا سنتے اور اپنی رائے سناتے تھے۔ بعض اوقات مباحثہ ومناظرہ ایک ماہ سے زائد تک جاری رہتا۔ حتیٰ کہ جب کسی مسئلے پر اتفاق رائے ہوجاتا تو امام ابوحنیفہؒ اسے قلم بند کردیتے۔[2]

امام ابوحنیفہ کی تحقیقی واجتہادی مجلس کے شرکا کی تعداد چالیس سے زائد تھی۔ ان میں سے ہر ہر فرد اپنے فن کا نابغہ اور امام تھا۔

ہندوستان میں ''فتاویٰ عالمگیری'' اسی اجتماعی اجتہادی کاوش کا نتیجہ ہے۔ عثمانی حکومت میں **''مجلة الاحکام العدلیة''** سات رکنی مجلس کی نوسالہ انتھک کاوش کا مظہر ہے جو تقریباً سوسال تک ترکی حکومت کا قانون رہی۔

اس فہرست میں مزید اضافہ کیا جاسکتا ہے، لیکن تطویل کے باعث قلم زد کیا جاتا ہے۔ ڈاکٹر منظور احمد کا علما وفقہا کو ''اجتماعی اجتہاد'' کا مشورہ دینے کی ضرورت نہیں وہ پہلے ہی اس کی اہمیت وافادیت سے واقف ہیں۔

اجتہادی عمل میں فقہا کے ساتھ دیگر علوم کے ماہرین کی شرکت: بنیادی اشتراک: ایمان:

اجتماعی اجتہاد کے لیے بلاشبہ عصری شعور سے آگاہی اور دیگر شعبہ ہائے علوم اور متنوع فنون کے متخصصین وماہرین سے استفادہ بھی نہایت ضروری ہے۔ کوئی اصولی وفقیہ اس کا منکر نہیں جہاں تک ڈاکٹر صاحب کے اس بیان کا تعلق ہے:

> ''[اجتماعی اجتہاد] کی راہ میں سب سے بڑی مشکل ذہنی ہم آہنگی کی ہے۔ کلاسیکی علم رکھنے والا عالم اور موجودہ علوم کے ماہر، اگرچہ ایک زبان بولتے ہیں لیکن الفاظ کے جو معانی دو مختلف پیراڈائم کی وجہ سے ان کے ذہنوں میں ہوتے ہیں وہ ایک دوسرے کے لیے بڑی حد تک اجنبی رہتے ہیں''۔

اگر کلاسیکی علم رکھنے والے عالم اور جدید علوم کے ماہرین میں ایمان اپنی پوری قوت اور شدت کے ساتھ جاگزیں ہو اور ہر دو نوع علم کے نمائندوں کا مقصد اجتہاد کے ذریعے حالات کی تبدیلی کے باوصف دین پر عمل کو ممکن بنانا ہو تو ان کے افکار اور سرگرمیاں نہ منہاج کے اختلاف سے متاثر ہوں گے اور نہ اس میں مزاحم ہوں گے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول آخر صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان ان کا مشترک

۱۔ موفق بن احمد المکیؒ، مناقب الامام الاعظم، کوئٹہ: مکتبہ اسلامیہ، ۱۴۰۷ھ، جلد۲، صفحہ ۲۴۔

۲۔ ایضاً، صفحہ ۱۳۳۔

رویّہ، طرزِ احساس، طریقِ فکر و عمل اور تصورِ حیات و کائنات اپنی پوری تفصیل کے ساتھ ان کا مجموعی مزاج اور مرکزی تجربہ بن کر تمام داخلی و خارجی نسبتوں کو اپنی پوری صورت اور تعبیر کے ساتھ ایک اُصولی سطح پر متعین کر لے گا ــــ اس باہمی مشاورت اور اعانت سے جو بھی اجتہاد برآمد ہوگا وہ امت کے لیے سراپا خیر ہوگا اور اس میں خطاٗ بھی بہ نص حدیث ایک اجر کی مستحق قرار پائے گی۔[1]

خلاصہ یہ کہ جدیدیت پسندوں کے نزدیک اجتہاد independent opinion کا نام ہے۔ یعنی ''مطلق آزادیٔ رائے''۔ چوں کہ آزادی اور خواہشات کی تکمیل عقل کے آزادانہ استعمال پر منحصر ہے لہٰذا انسان [Faculty of Reason] کو استعمال کرے تاکہ جو کرنا چاہے کر سکے، جو چاہنا چاہے چاہ سکے: To be able to do what he wants to do جدیدیت پسندوں کے نزدیک تمام خواہشات Subjective ہیں اسے Modern Subjectivism بھی کہتے ہیں:

> Modernity is not based upon one single principle ...... it is the result of a dialogue between reason and subjectivity.[2]

اسی لیے یہ فکر Anthropocentric کہلاتی ہے۔ لہٰذا جدیدیت پسندوں کے نزدیک اجتہاد عقل کے ایسے آزادانہ استعمال کا نام ہے جس سے انسان کی آزادی اور خواہشات کی تکمیل کی ہر راہ فراہم ہو سکے اور اسلام میں اپنی ضروریات و احتیاجات کے مطابق کتر بیونت یا ترمیم و اضافہ کیا جا سکے اور جو تقلید سے آزاد ہو۔ گویا اجتہاد انسان کی آزادی کی کلید اور خواہشاتِ نفسانی کی الوہیت کا اعلان ہے۔ یہ فکر اپنی جوہریت میں Anti Religion ہے۔ مذہب دشمن اور وحی مخالف ہے۔

''اجتہاد'' کا ڈھنڈورا پیٹنے والے اس نکتے کو مسلسل نظر انداز کر رہے ہیں کہ اجتہاد کی ضرورت تو وہاں ہے جہاں اسلامی قانون نافذ ہو یہ مبحث ہم سے یا ہماری قوم سے بالکل غیر متعلق ہے، یہاں تو اینگلو سیکشن قانون نافذ ہے ــــ فقہ کا مسئلہ ہے کہ، اگر کنویں میں کُتا گر جائے تو پہلے کُتے کو نکالا جائے پھر کنویں کا سارا پانی بہا دیا جائے۔ یہاں تو کتا کنویں میں گرا ہوا ہے اور جدیدیت پسند منڈیر پر بیٹھ کر ڈول کی تعداد میں اجتہاد فرما رہے ہیں۔ کُتے کو باہر نکالنے کی بات کوئی نہیں کر رہا۔

1- لیکن یہ نکتہ بہ ہر حال قابلِ غور ہے کہ اجتماعی اجتہاد کے عمل میں دیگر علوم کے ماہرین کی شرکت عمل اجتہاد کی حیثیت سے ہوگی یا ان سے استفادہ اور ان کی شرکت کو مشاورت یا معاونت تک محدود رکھا جائے گا۔

2- Touraine Alain, *Critique of Modernity*, [Trans., David Malcy], Cambridge: Blackwell 1995.

تیسرا باب

جدید منہاج علم ــــ مآخذ و منابع

تشریعِ اسلامی کے چاروں مآخذ پر جناب منظور احمد صاحب کا موقف اور اُس پر ''نظرِ ثانی'' کا طریقہ ان ہی کے اقتباسات اور حوالوں سے بیان کیا جا چکا۔ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک مسلمانوں کا روایتی علمی منہاج فرسودہ اور ناقص ہونے کے باعث اصلاح کا نہیں انہدام کا متقاضی ہے کیوں کہ:

ہر نئی تعمیر کو لازم ہے تخریب تمام

جب تک اس کا ازالہ نہیں ہوگا، ڈاکٹر صاحب کے مطابق مسلمان زمانۂ جدید کے مسائل سے نبرد آزما ہونے کے قابل نہیں ہو سکتے۔ ڈاکٹر منظور احمد خطیبانہ آہنگ میں لکھتے ہیں:

> ''آج کے مسلمانوں کو سمجھ لینا چاہیے کہ معاشرتی ساخت اور قوانین کا جو بھی استخراجی پیراڈائم انھوں نے مقدس جان کر قبول کر رکھا ہے، وہ اپنا مصرف پورا کر چکا ہے اور آج کی دنیا میں وہ کار آمد نہیں ہے۔ کسی زمانے میں اجتہاد اسلامی معاشروں کا اُصول حرکت اور ارتقا تھا، آج وہ بھی جمود اور رجعت کا اُصول بن گیا ہے۔ مسلم مفکر اگر اس طرف توجہ نہیں کرتے تو پھر وہ دنیا کی سیادت کے خواب دیکھنا چھوڑ دیں اور ظالم طاقتوں کے رحم و کرم پر زندہ رہنے کے لیے تیار ہو جائیں''۔[۱]

۱- منظور احمد، پس چہ باید کرد؟، صفحات ۲۲-۲۳ ــــ متذکرہ اقتباس کو پڑھ کر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ڈاکٹر منظور احمد صرف مسلمان نہیں، ایک ''مسلم قوم پرست'' کی حیثیت سے مسلم امت سے نہیں ''مسلم قوم پرستی'' سے مخاطب ہیں۔ ڈاکٹر صاحب امت مسلمہ کو یہ تجویز دے رہے ہیں کہ اگر دنیا کی قیادت تمھیں درکار ہے تو تمھارے فرسودہ علمی طریقے دنیا کی قیادت وسیادت کی باگ ڈور تمھارے ہاتھوں میں دے دینے کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہیں۔ امامتِ عالم کے لیے دین کی ''تشکیل جدید'' اور ''نئی الٰہیات'' کی تدوین ضروری ہے ــــ ڈاکٹر صاحب کا مقدمہ اس بات کا ثبوت فراہم کرتا ہے کہ ان کے نزدیک مسلمانوں کے دنیا میں آنے کا مقصد ہی کسی نہ کسی طریقے سے دنیا کی قیادت وسیادت کا حصول ہے، تاکہ مسلمان زیادہ سے زیادہ تمتع فی الارض میں اپنا حصہ ڈال سکیں۔ جدیدیت کا فی الاصل ہدف یہی ہے کہ انسان اس مختصر سی زندگی میں لذتوں کے حصول کے دائرے کو آخری ممکنہ حد تک وسیع کر سکے اور معیار زندگی میں مسلسل اضافہ کر سکے۔ اس لحاظ سے ڈاکٹر صاحب کا مقدمہ جدیدیت کے منہاج کے عین مطابق ہے جو اسلامی علمیت اور اسلامی منہاج سے یکسر مختلف ہے۔ اس لیے جدید ترقی کا حصول ایک علیحدہ مابعد الطبیعی تناظر کے بغیر ممکن ہی نہیں۔

ڈاکٹر صاحب مزید لکھتے ہیں:

''میری دانست میں وہ پُرانا پیراڈائم بہ شمول اجتہاد کے جو مسلمانوں میں چودہ سو سال سے مروّج رہا ہے، جدید مسائل کے حل کرنے کے لیے کافی نہیں رہا''۔[1]

اُصولی طور پر ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے یہ بیانات ٹھیک ہیں۔ اسلام جدید مسائل کا ''غیر جدید حل'' پیش کرے گا لہٰذا وہ جدیدیت پسندوں کے لیے نا قابل قبول ہوگا اور جدیدیت پسند اسلام سے جس ''جدید حل'' کے خواہاں ہیں وہ خود اسلام کے لیے قابل قبول نہیں ــــ اصل حقیقت، جسے صورتِ مسئلہ کی تفہیم کے وقت نظر انداز کر دیا جاتا ہے، وہ یہ ہے کہ اسلام اس دنیا میں سرمائے کی گردش اور افادے کی توسیع میں مسلسل اضافے کے لیے نہیں آیا۔ اسلام کا بنیادی مقصد معرفت رب اور حیات اخروی کو اس دنیا میں عبادت کے ذریعے ممکن بنانا ہے، اس کا مرکزی نکتہ اس دنیا سے کم سے کم تمتع ہے، مومن کو دنیا صرف بہ قدرِ ضرورت مطلوب ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

من أحب د نیاہ أضر بآخرته و من احب آخرته اضر بلدنیاہٗ فآثروا یبقی علی یفنی.[2]

''جو شخص دنیا سے محبت کرے گا وہ اپنی آخرت کو تباہ کرے گا، اور جسے آخرت محبوب ہوگی وہ اپنی دنیا کو نقصان پہنچائے گا، تو اے لوگو! تم باقی رہنے والی زندگی کو فنا ہو جانے والی زندگی پر ترجیح دو''۔

اس کے بالعکس جدید مسائل کے حل کا واحد نکتہ سرمایہ دارانہ طرز زندگی کے دائرے کی وسعت ہے جو اسلام کے لیے اُصولی اور مابعد الطبیعی سطح پر قابل رد ہے ــــ اس اُصولی نکتے کے بعد یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ آج کا جدید انسان ایک مذہبی معاشرے میں رہنے کے باوجود عملاً مذہب کو نظام زندگی بنانے پر آمادہ نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جدید نظام زندگی جن اہداف و مقاصد کو معیاری [ideal] جان کر ترقی کی منازل طے کر رہا ہے اس کا ماخذ اسلام کے اُصول و مقاصد اور اسلام کی تاریخ نہیں ہے۔ کیا آج کا جدید انسان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ کرامؓ کی زندگیوں سے ان اہداف، مقاصد، عزائم اور سرگرمیوں کو تلاش کر سکتا ہے جو جدید طرز زندگی کا لازمہ و خاصہ ہے؟ قبل از جدید معاشروں میں افراد کی زندگی چند گھنٹوں کی معاشی سرگرمی [few hours of economic activity] پر یقین رکھتی تھی۔ اس لیے کہ ان کی معاشی سرگرمیاں ان کی ضرورتوں [needs] کو پورا کرنے کے لیے تھیں نہ کہ ان کی چاہتوں [wants] کو۔ اس معاشرے کے افراد جانتے تھے کہ چاہتوں، تمناؤں، خوابوں، آرزؤں اور امنگوں کے پورا ہونے کی جگہ جنت ہے، لیکن جدیدیت نے

۱۔ منظور احمد، ''علم کے امین''، مشمولہ ماہ نامہ ''تعمیرِ افکار'' [کراچی]، علامہ طاسین نمبر، جون-جولائی، اگست ۲۰۰۶ء، صفحہ ۲۹۴۔

۲۔ الحسین بن علی البیہقیؒ، الجامع لشعب الایمان، الریاض: مکتبۃ الرشد، ۱۴۲۳ھ، باب في الزهد و قصر الامل، جلد ۲، صفحات ۵۳۸-۵۳۹ - احمد بن حنبلؒ، مسند أحمد، مسند الکوفیین، جلد ۴، صفحہ ۴۱۲۔

سرمایہ دارانہ طرزِ زندگی کے ذریعے ترقی اور لذت اندوزی کے نام پر کامیاب اور ناکام افراد اور معاشرے دونوں کو مسلسل ''ترسنے'' کے عمل میں مبتلا کر دیا ہے اسی لیے جدیدیت پسند بنیادی طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے طرزِ زندگی کو اپنانے اور بیان کرنے سے گریز کرتے ہیں۔ وہ بس انھیں مسلم معاشرے کی تاریخی جذباتیت کے پیشِ نظر خاص سطح پر ناگزیر مجبوری کے طور پر ایک تقدیسی حصار میں رکھ کر قبول کرتے ہیں، جس کی طرف صرف تقدیس اور محبت کی نگاہ سے دیکھا تو جاسکتا ہے، لیکن اسے اپنانے کی ادنیٰ کوشش بھی نہیں کی جاسکتی — اسی لیے ڈاکٹر صاحب کی نظر میں اس دور میں اسلام کی ایک نئی تفہیم [understanding] کی ضرورت ہے جس کے لیے ڈاکٹر صاحب کے نزدیک سب سے مؤثر راہ ایسے ''اجتہاد'' میں مضمر ہے جو نص اور اجماع سے آزاد ہو۔ ڈاکٹر صاحب کی نظر میں اجتہاد کا مطلب ہے اسلام اور مسلمانیت کی نسبت اپنے ہمراہ رکھ کر، اسلام پر اسلاف اور قدما سے بے نیاز ہو کر از سرِ نو نظر ڈالی جائے۔ اس غور و تدبّر میں قرآن و سُنّت کی خوشہ چینی نہیں بلکہ مغربی افکار و اقدار کی خوشہ چینی ضروری ہے۔ اس طرح مسلمان بھی کہلایا جاسکے گا اور دنیوی ترقی اور آسائش کی راہ بھی فراہم ہو سکے گی۔ ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

> ''عصرِ حاضر میں اجتہاد کو بامعنی بنانے کے لیے جو طریقِ کار تجویز کیا جا رہا ہے اُس کے لیے نئی الٰہیات کی ضرورت ہے''۔[1]

یہ ''نئی الٰہیات'' فرد، معاشرے اور ریاست کو منشائے خداوندی [will of God] کے مطابق ڈھال دینے پر اصرار نہیں کرتی، بلکہ اجتہاد کے نام پر ترقی [Progress]، آسائش [luxury] اور لذتوں [Pleasure] ہی کو خدا کی رضا گردانتی ہے۔ یہ اس نئی الٰہیات کی گویا مابعد الطبیعی خصوصیت ہے، جس میں قرآن و سُنّت اور اجماعِ اُمت کو وہ تحکمیت، قطعیت اور حتمیت حاصل نہیں جو مسلمانوں کی روایتی دینی فکر کا خاصہ رہی ہے۔ یہ جدید الٰہیات چند مصادر و منابع پر مشتمل ہے۔ جس کے بنیادی خدوخال ڈاکٹر صاحب کی تحریروں کی روشنی میں یہ ہیں:

[۱] عقل مستقل بالذات حسن و قبح کی کسوٹی اور احکامِ اسلامی کو جانچنے کا معیار اور مستقل ماخذ ہے۔

[۲] علم کا مطلب عقلی اور سائنسی ہونا ہے۔ علم اور ایمان دو علیحدہ راستے ہیں۔

[۳] چوں کہ اب غالب فکر مغربی ہے لہٰذا عصرِ حاضر میں اسلام کی معقول تفہیم کے لیے کتاب و سنت کے روایتی اور خوشہ چینی طریقۂ کار کو ترک کر کے مغربی فکر و فلسفے کی خوشہ چینی کرتے ہوئے از سرِ نو نظر ڈالی جائے، اور اس کی روشنی میں اگر وحی کی مناسب تاویل ہو سکتی ہے تو فبہا، ورنہ صریح تعارض کی صورت میں وحی کو عہدِ رفتہ کی ایک ضرورت کہہ کر ساقط کر دیا جائے۔

۱- منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۸۶۔

ان تینوں نکات پر تفصیل سے گفتگو کی جاتی ہے جن کے مطالعے سے واضح ہو جائے گا کہ ڈاکٹر منظور احمد صاحب تخلیقی ذہانت کے حامل مفکر نہیں ہیں۔ وہ پہلے سے موجود افکار و نظریات کے محض ناقل و ترجمان ہیں۔ مزید ستم یہ ہے کہ اس ماخوذ و مستعار فکر کی ترجمانی میں بھی وہ اس فکری صلاحیت و مہارت کا ثبوت نہیں دیتے جو ان کے مرتبے کا لازمی تقاضا ہے۔

عقل محض اور عقل سلیم ــــ فرق اور امتیاز
جناب ڈاکٹر منظور احمد کے افکار کے تناظر میں

ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

''مذہبی تعلیمات کو پرکھنے کی کسوٹی عقل ہے، اور اُس کی تعبیر عقلی بنیادوں پر کیے بغیر بدلے ہوئے زمانوں میں انسانوں کے لیے قابل قبول نہیں ہوسکتیں''۔[1]

ایک مقام پر مزید لکھتے ہیں:

''اگر اس [مغرب یا امریکہ] کا مقابلہ کرنا ہے تو عقل کے گھوڑے کو آگے بڑھنا ہوگا، نقل کے پیادے مغرب یا امریکہ کو شکست نہیں دے سکتے''۔[2]

مغرب: عقلیت کے دو معروف مناہج:

حسب عادت یہاں بھی ڈاکٹر منظور احمد صاحب نے اپنا منہاج واضح نہیں فرمایا کہ وہ عقلیت پرستی [Rationalism] کے کس مکتب کے ہم نوا اور فکر کے قائل ہیں۔ کیا وہ مطلق تصورِ عقلیت پر ایمان رکھتے ہیں یا ارتقائی تصورِ تعقل پر؟ عقلیت کو بنیادی طور پر معروضی ماننے والے جدیدیت پسندوں نے دو غالب رویوں اور اندازِ نظر کو جنم دیا ہے۔

ایک رویے کا سب سے موثر اظہار کانٹ [Immanuel Kant, 1724-1804] کے یہاں ہوا ہے،[3] جب کہ دوسرے کا سب سے قوی اظہار ہیگل [G.W.F. Hegel, 1770-1831]

۱۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۶۷۔

۲۔ منظور احمد، پس چہ باید کرد؟، صفحہ ۲۴۔

3- *Critique of Pure Reason* [1781 and 1787], *Critique of Practical Reason* [1788], A.H. Smith, *Kantian Studies*, Oxford: Clarendon Press 1947, Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, 2nd ed., London: Macmillan 1923.

کے یہاں۔[1]

کانٹ کا تصورِ عقل ماورائی [transcendental] اور انفرادی [individual] ہے جب کہ ہیگل کا اجتماعی [communitarian] اور حلولی [Imminent] ہے۔

کانٹ کے مطابق انسانی ذات [self] میں ایسا جوہر موجود ہے، جس کی بنیاد پر اور جس کے استعمال سے زمان و مکاں سے ماورا ہو کر حقیقت کو جانا جاسکتا ہے۔ بالفاظِ دیگر انسانی ذات میں ایسا نظام اور ترتیب موجود ہے، جو انسانی تجربے کو ہیئت [form] اور معانی [meaning] فراہم کر کے تجربے کو بہ حیثیت تجربہ ممکن بناتا ہے۔ ذات [self] میں ودیعت شدہ یہ علم قبل تجربی [*a priori*] ہوتا ہے، یعنی کائنات میں کوئی بھی تفہیم ان تصورات سے ماورا نہیں ہوسکتی جو self میں پہلے سے موجود ہیں۔ تجربے کو تجربہ بننے کے لیے اس ماورائی علم میں شرکت کرنی ضروری ہے، ورنہ تجربہ تجربہ نہ بن سکے گا بلکہ محض بے ربط احساسات و معطیات کا ایک مجموعہ [bundle] بن کر رہ جائے گا۔ کائنات اپنے اندر کوئی معانی نہیں رکھتی، جب ذات [self] کے نظام [order] کو اس پر مسلط [impose] کیا جاتا ہے تو معنویت کا ظہور ہوتا ہے، جو باہم مربوط ہو کر تجربے کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ گویا تعقل، تفہیم، معانی، احساس، ربط و ضبط اور ادراک و اظہار ہر چیز کا منبع و مصدر ذات ہے۔ حصولِ علم کے عمل میں خارجی اشیا ذہن کی اپنی موضوعی صورتوں کے مطابق ڈھل جاتی ہیں۔ خارجی دنیا سے اٹھنے والے تحسسات کمہار کی گوندھی ہوئی مٹی [clay] کی مانند ہوتے ہیں جو ذہن کے ماورائی اور قبل تجربی سانچے میں ڈھل کر ایسی شکل اختیار کر لیتے ہیں جو صورِ عقلیہ ان پر عائد کرتی ہے، بالفاظِ دیگر انسان نے رنگین شیشوں کی ایسی عینک پہن رکھی ہے جسے کسی طور اتارنا ممکن نہیں، اب ظاہر ہے اشیا کے جو رنگ انسان کو نظر آئیں گے وہ ان اشیا کے حقیقی نہیں بلکہ عینک کے رنگ ہوں گے، اشیا کا اپنا رنگ [*thing-in-itself*] کیا ہے، انسان کبھی نہیں جان سکتا۔ لیکن کانٹ کے مطابق ذات کی اس صلاحیت پر ایمان لانے کے بعد ایسے اصول و قوانین وضع کیے جاسکتے ہیں جو: [۱] مطلق [absolute]، [۲] یقینی [certain] اور [۳] آفاقی [universal] ہوں گے یعنی وہ ہر معاشرے، نظام اور ریاست پر عمومی اور یکساں طور پر قابلِ عمل و نفاذ ہوں گے:

> If what confers objectivity and generality on the objective empirical judgment is not to be [and it obviously can not be] identified with its specific concept, then it must be an *a priori* concept embodied in the form of the objective empirical

1- *Lectures on Philosophy of History*, [trans., J. Silbree], New York: Dover Publications, 1956, C. J. Friedrich, ed., *The Philosophy of Hegel*, New York: Random House, 1953, G. W. F. Hegel, *Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History*, [trans. R. S. Hartman] New York: Liberal Arts Press, 1953., Benedetto Croce, *What Is Living and What Is Dead of the Philosophy of Hegel*, [trans., Douglas Ainslie] London: Macmillan, 1915.

judgment and there will then be on elementary a priori concept or category for each of the different ways in which objective empirical judgments confer objectivity and generality of the corresponding perceptual judgments.[1]

کانٹ کے مطابق انسانی ذہن بارہ مقولات [12-catagories] پر مشتمل ہے،[2] اس سے جو تعقل بھی برآمد ہوگا وہ مثالی [ideal]، اور تاریخ وثقافت کی حدود وقیود سے ماورا a-historical اور a-cultural ہوگا۔ ان ہی آفاقی اصولوں کی بنیاد پر قائم شدہ عادلانہ معاشرے کو کانٹ [Kingdom of Ends] کہتا ہے۔ جہاں ہر فرد کا یہ حق واختیار تسلیم کیا جائے کہ وہ خود مختار [autonomous] اور قائم بالذات [self-determined] ہے، وہ اپنے خیر وشر کا تعین خود کرسکتا ہے، اسے کسی شریعت وقانون کی حاجت وضرورت نہیں:

So act that you use humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means.[3]

کانٹ کے نزدیک مابعد الطبیعیات کا سب سے بڑا جرم یہی ہے کہ وہ انسانی خود مختاری [Human worship] کا سودا کر کے اسے خدا یا کائنات کے تابع کرتی ہے، جب کہ خود مختاری انسانیت کا جوہر ہے۔ کائنات یا خدا اگر انسانی خود مختاری کو ممکن بناتے ہیں تو ٹھیک ورنہ ان کی کوئی حیثیت نہیں۔ کسی بھی شے کے حق یا ناحق ہونے کا واحد معیار یہ ہے کہ وہ آفاقی تعقل سے ہم آہنگ ہے یا نہیں۔ کانٹ کا جنتِ ارضی [Kingdom of Heaven] کا تصور بہ راہِ راست جنتِ سماوی کی تردید اور اس کا متبادل ہے۔ اس کے نزدیک فی الاصل جنت کوئی ماورائی حقیقت نہیں بلکہ ایسا خیال ہے جسے انسان اس دنیا میں عملی جامہ پہنا سکتا ہے۔ بس مقصود، انسانی ارادے کی تکمیل اور افادۂ انسانی کی توسیع ہونی چاہیے۔ واضح رہے افادے میں اضافے سے مراد کانٹ کے یہاں لذت میں اضافہ نہیں بلکہ تصرف واختیار میں اضافہ مراد ہے، یعنی انسان کے ارادے پر سے ہر غیر ضروری، واقعتی اور ارادی قدغنیں رفع دفع کردی جائیں۔ اس میں شک نہیں کہ وجود خدا پر تنقیدات کے باوجود عیسائیت سے کانٹ کا ایک نوعیت کا تعلق بھی ہے، لیکن عملاً کانٹ کے عقلیاتی فلسفے نے جن خیالات کو تقویت بخشی اور جس رویے کو جنم دیا وہ نظریہ خود مختاری [autonomy] ہے، کہ فلسفے کا مقصد سچائی کی جستجو اور حقیقت کی تلاش نہیں بلکہ اس کی تخلیق ہے:

Among all the ideas of speculative reason freedom is .... The only one the possibility of which we

---

1- S. Korner, *Kant*, p. 49.

2- Ibid., p. 50.

3- Kant: Metaphysics of Morals quoted in P. Guyer, *Kant* London & New York: Routledge, 2006, p. 186.

know a priori ..... because it is the condition of the moral law, which we do know, while the idea of God and immortality ..... are not conditions of moral law but only conditions of the necessary object of a will determined by this law.[1]

اسی فلسفے کے تحت کانٹ نے اخلاقیات وسیاسیات کی بھی نئی تعریف وتعبیر پیش کی۔اس سے قبل مغرب میں اخلاقیات کے دو نقطۂ ہائے نظر تھے، پہلا مذہبی نقطہ نظر یہ تھا کہ اخلاقیات ارادۂ الٰہی کے سامنے سرِ نیاز خم کردینے کا نام ہے اور زندگی کا مقصد ارادۂ الٰہی کی اتباع اور رضائے الٰہی کا حصول ہے۔ دوسرا نقطۂ نظر فطری قوانین کی پیروی کا تھا کہ اخلاقی وسیاسی اقدار کو فطری قوانین کا پابند اور تابع ہونا چاہیے۔انسانی معاشرت واجتماعیت میں اخلاقی وسیاسی قوانین طبیعی قوانین ہی کی طرح کارفرما ہیں۔ان قوانین کا ادارک عقل کے ذریعے ہوسکتا ہے۔عیسائی مفکرین ان دونوں نقطۂ ہائے نظر میں تطابق وتوافق اس طرح پیدا کرتے تھے کہ قانون بھی خدا کا ہے اور فطرت بھی اسی کی تخلیق ہے، لہٰذا فطرت کی پیروی دراصل خدا ہی کی اتباع ہے۔اس کے برعکس کانٹ کے نزدیک اخلاقیات کا منبع ''ارادہ'' تو ہوسکتا ہے، لیکن وہ ارادۂ الٰہی نہیں بلکہ ارادۂ انسانی ہے اور اخلاقیات ارادۂ انسانی کی اتباع کا نام ہے، خود کو کسی اور کے ارادے کا تابع کرنا غیر اخلاقی امر، بدترین شر اور انسانی خودمختاری کا سودا ہے۔سیاسی تشکیل کا مطلب بھی کانٹ کے یہاں ایسے نظام کی تشکیل ہے جو انسانی خودمختاری کے تحفظ اور نمو کا باعث ہو۔

کانٹ کا تصور عقل: روایتی مابعد الطبیعیات کے بالمقابل ایک نئی مابعد الطبیعیات کا ظہور:

اگر غور کیا جائے تو بہ آسانی سمجھا جاسکتا ہے کہ کانٹ نے اپنے فلسفے میں روایتی مابعد الطبیعیات کو رد ہی نہیں کیا بلکہ اس کے مدمقابل ایک نئی مابعد الطبیعیات پیش کی جس کے تحت وہ انسانی مفادات اور اس کی خودمختاری کو تحفظ فراہم کرتے ہوئے انسان پرستی [Humanism] یعنی الوہیت انسانی کی بنیاد رکھتا ہے۔کانٹ کے، اس تصور عقل، جس میں وہ کہتا ہے believe in reason نے مغرب میں تین بڑی لادینی تحریکوں یعنی لبرل ازم [Liberalism]، سرمایہ داری [Capitalism] اور جمہوریت [Democracy] کو جنم دیا۔لبرل ازم، انفرادی واجتماعی سطح پر جائز وناجائز اعمال کی حدود وضع کرتا ہے، یہ دو اہم تصورات کا حامل ہے۔تصورِ حقوقِ انسان اور تصورِ دستور۔ان دونوں تصورات کا مقصد انسان پرستی کے عقیدے کا انفرادی، اجتماعی، اداراتی اور غیر اداراتی سطح پر اظہار، توجیہ اور تحفظ ہے۔

سرمایہ داری کہتے ہیں: محدود وسائل کو لامحدودیت میں بدل دینا۔ ہر شخص سرمائے کی بڑھوتری کی دوڑ میں شامل ہوجائے۔اس طرح انسان، وسائل کی محدودیت کی قید سے آزاد ہوکر جنتِ ارضی کے خواب کو شرمندۂ تعبیر کرکے، جنتِ سماوی سے بے نیاز ہوسکتا ہے۔

1- Kant, Critique of Pure Reason quoted in P. Guyer, *Kant*, London, New York: Routledge 2006, p. 212.

جمہوریت وہ نظام فراہم کرنے کا داعی ہے جس میں یکساں طور پر خود مختار افراد اپنے اداروں کو سیاسی اور اداراتی سطح پر جوڑ سکتے ہیں۔ بالفاظ دیگر اس بات کو قدر بنا دیا جائے کہ انسان کے لیے انسانی خود مختاری کے سوا کچھ اور چاہنا محال ہو جائے۔

یہ کانٹ کے تصور عقل اور اس کے اطلاقی جہات کا مختصر سا تذکرہ ہے۔ اس تصور عقل کی موجودگی میں خدا، مذہب اور وحی قابلِ تضحیک حد تک بے معنی لگتے ہیں۔

ہیگل: حلولیت اور تاریخی اجتماعیت کے ذریعے عقلیت کا اظہار:

کانٹ کے ماورائی تصور عقل کے برعکس ہیگل کا تصور عقل حلولی ہے۔ اس کے مطابق عقل اپنا اظہار اوپر سے نیچے کی جانب حلول کرتے ہوئے تاریخی اجتماعیت کے نتیجے میں کرتی ہے۔ اس کے نزدیک ایک روح [spirit] ہے جو انسانی زندگی میں بہ حیثیتِ مجموعی جس درجے حلول کرتی چلی جاتی ہے انسانی عقلیت کا ارتقا اسی قدر ممکن ہوتا چلا جاتا ہے اور اس تاریخی عمل کے نتیجے میں انسانی تہذیب زیادہ عاقل و بالغ ہو جاتی ہے۔ ہیگل self کے تصور کو رد نہیں کرتا بلکہ اس کا کہنا ہے Historical Language Community کے تناظر اور سیاق و سباق میں ذات کی تشکیل ہوتی ہے۔ اس تناظر کے علی الرغم self کے کسی تصور کو متصور کرنا خام خیالی ہے۔ بالفاظِ دیگر انفرادی self کی قائمیت اور موجودیت اجتماعی self پر منحصر ہے۔ self کے انفرادی اور اجتماعی تصور کے علاوہ ہیگل کے یہاں ایک absolute self کا بھی تصور ہے، جسے اس نے عیسائی مابعد الطبیعیات سے اخذ کیا تھا۔ مگر ہیگل کے ذاتِ مطلق اور عیسائی تصورِ حقیقت میں بنیادی فرق یہ ہے کہ عیسائیوں کے ہاں خدا ازل سے مکمل ہے اور اس نے کائنات کو عدم سے تخلیق کیا ہے، وہ اس کائنات سے مربوط و متعلق ہونے کے باوجود اس سے ماورا و منزہ ان معنوں میں ہے کہ اس کی ذات اور صفات ثبات سے متصف اور تغیر سے پاک ہے۔ مگر ہیگل کہتا ہے کہ مطلق تصورِ ذات کہیں بھی مکمل صورت میں موجود نہیں ہے، یہ محض ایک مجرد تصور ہے، لیکن جب یہ absolute self زمان و مکان میں داخل ہوتی ہے تو یہ مجرد تصور ایک عملی شکل [actualization] اختیار کر کے، ارتقائی مراحل کو طے کرتا ہوا واقعیت [Giest] میں ڈھلتا ہے۔ اس طرح کائنات اپنی منطقی صورت سے معاشرتی سطح تک پہنچتی ہے اور پھر ہزار ہا رنگ اختیار کرتی چلی جاتی ہے۔ تاریخ اس ذاتِ مطلق کی خود تخلیقیت [self-creations] اور خود تشکیلیت [self-constitution] کا سفر ہے۔

ہیگل: تاریخ خیر و شر کا پیمانہ اور غلبے کا سبب ہے:

ہیگل کہتا ہے کہ جب خود تخلیقیت کے اس عمل کے ذریعے ذاتِ مطلق خود کو ریاستی اداراتی صف بندی کے ذریعے مکمل کر لے گی تو تاریخ کا خاتمہ ہو جائے گا۔ اسی کو ہیگل [End of History] کہتا ہے:

> The State is the Divine Idea as it exists on Earth. We have in it, therefore, the object of History in a more definite shape than before; that in which freedom

obtains objectivity, and lives in the enjoyment of this objectivity.[1]

وہ کہتا ہے کہ جو قوم غالب قوم کی حیثیت سے تاریخ میں چھائی نظر آتی ہے وہ ہی قوم اس امر کی غماز ہے کہ اس کے اندر تصورِ مطلق کے غالب عناصر موجود ہیں، جو اجتماعی تعقل کی عقدہ کشائی کے نتیجے میں ظہور کرتی ہے۔ البتہ انفرادی self اور اجتماعی self دونوں ذاتِ مطلق کی خود تخلیقیت اور خود تشکیلیت کے آلۂ کار ہیں اسی کو ہیگل [cunning of reason] اور [cunning of History] کہتا ہے جن کے ذریعے تاریخی اجتماعیتیں حق کے اظہار پر مجبور ہیں۔ یہ تاریخی اجتماعیتیں ہی خیر و شر کے تعین کا پیمانہ اور اخلاقیات کا واحد معیار ہیں۔ تاریخی اجتماعیت نے ارتقا [evolution] کے لیے جو معیارات خیر و شر مقرر کیے ہیں ان ہی سے اخلاقی معیارات اور پیمانے تشکیل پاتے ہیں ــــ ہوسکتا ہے کہ کسی زمانے میں قرآن و انجیل اخلاقیات کے معیارات اور خیر شر کے پیمانے متعین کرتے ہوں، کیوں کہ وہ اس زمانے کی تاریخی اجتماعیتوں کی اخلاقیات کا اظہار تھے، لیکن اب وہ ماضی کی تاریخ کا حصہ بن چکے ہیں اجتماعیتوں نے اخلاقیات کے اظہار کے جو نئے در وا کیے ہیں، انھوں نے قرآن اور انجیل کو آج کی دنیا کے لیے ازکار رفتہ شے بنا کر رکھ دیا ہے۔

تاریخ میں اخلاقی پیمانے بھی تغیر کا شکار رہتے ہیں:

ملاحظہ فرمایے ڈاکٹر منظور احمد صاحب نے ہیگلی تصور تاریخ و تعقل کو کس طرح اپنی تحریر میں سمو کر مسلمانوں میں پروان چڑھانے کی سعی فرمائی ہے، وہ لکھتے ہیں:

> ''جدید فکر...... اخلاقیات کی بنیاد کے لیے خدا کو انسان کے ایک ایمانی عمل کی حد تک تو تسلیم کرتی ہے لیکن سائنسی، سماجی اور سیاسی مسائل میں اس کی راست مداخلت کو غیر عقلی اور غیر علمی سمجھتی ہے اور زندگی کے مسائل سے نمٹنے کے۔ لیے انسان کی عقل سلیم [common reasoning] اور ضمیر [good will] کو ہی وہ ذرائع سمجھتی ہے جو نوعِ انسانی کو دستیاب ہیں۔ انسانی تاریخ جس میں مذاہب بھی شامل ہیں انسان کی مجموعی فہم میں ممد و معاون تو ہوسکتے ہیں لیکن ان کو سند یا نظیر کے طور پر آنے والے واقعے کے متعلق کوئی فیصلہ کرنے کے لیے استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ یہ دلیل چوں کہ ماضی میں ایسا ہو چکا ہے یا ایسا سمجھا جا چکا ہے اس لیے اب بھی ایسا ہی ہونا چاہیے یا اب بھی ایسا ہی سمجھنا چاہیے کافی نہیں ہے، فکر جدید سے انسان کو وہ رہنما اصول ملے ہیں جن کا تذکرہ اوپر ہو چکا ہے اور ان میں ترمیم و تنسیخ کا حق بھی عقل سلیم کے علاوہ اور کسی کو نہیں۔ ان ہی اصولوں کی روشنی میں انسان اپنے لیے نظام وضع کرتا ہے اور برتنے کے بعد اگر وہ کسی تبدیلی کے

1- Georg W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, New York: Cosimo, Inc., 2007, p.39.

متقاضی ہوتے ہیں تو بدل دیتا ہے۔ جمہوریت، آزادئ فکر، قانون کی عمل داری، ضمیر کی آزادی، صنفی مساوات یہ تمام وہ تصورات ہیں، جواب بدیہی حقیقتوں کے طور پر قبول کیے جاتے ہیں اور ان میں اکثر تصورات کو اسلام نے بھی قبول کیا ہے، لیکن اپنے اطلاق میں وہ زمانہ جدید سے مماثلت نہیں رکھتے''۔[1]

اس کا مطلب ہے تاریخ میں تغیرات کے ساتھ ساتھ اخلاقی پیمانے اور خیر وشر کے معیارات بھی بدلتے چلے جاتے ہیں، ہر آنے والا وقت پہلے سے بہتر اور اس کے پیمانے عہد گزشتہ پر فوقیت رکھتے ہیں، کیوں کہ آنے والے دور میں ذاتِ مطلق[absolute self] اپنی تخلیق و تشکیل اور تکمیل کے اگلے بہتر، برتر اور فائق مرحلے میں داخل ہو چکی ہوتی ہے۔ اسی کا نام ترقی [progress] اور development ہے:

> The goal of attainment we determined at the outset: it is Spirit in its *Completeness,* in its essential nature i.e. Freedom. This is the fundamental object, and therefore also the leading principle of the development-- that whereby it receives meaning and importance.[2]

تاریخ خیر وشر کا اصل پیمانہ ہے:

جس اجتماعیت نے جتنی زیادہ ترقی کی وہ اسی قدر معیار حق و باطل اور پیمانہ خیر وشر ہوگی، چوں کہ مغرب سے زیادہ ترقی کسی نے نہیں کی اس لیے مغربی تہذیب ہی بنیادی طور پر ذات مطلق اور روح کائنات کا مکمل اظہار ہے۔ اس لیے ہر تہذیب وملت کو چاہیے کہ مغربی آدرشوں، اداروں اور تہذیب کو خیر مطلق[absolute good] کی حیثیت سے قبول کرلیں۔

تاریخ کے خاتمے کا اعلان: مغربی تہذیب کا غلبہ اور برتری:

ان معنوں میں تاریخ کا خاتمہ ہوگیا، انسانیت وتہذیب اپنے معراج پر پہنچ گئی۔ ہیگل نے کہا تھا کہ اس معراج کا عملی نمائندہ امریکہ ہوگا، اس کی پیشین گوئی درست ثابت ہوئی۔ Samuel P.Huntington نے اپنی کتاب *The Clash of Civilizations* اسی تناظر میں لکھی ہے کہ یہ تہذیبوں کے تصادم کا دور ہے چوں کہ مغربی فلسفہ اور طرز زندگی سائنس اور ٹیکنالوجی تاریخ کے بہترین دور کا نمائندہ ہے جو اسے قبول کرنے سے انکار کردے، ایسی تہذیب سے تصادم لازم ہے۔

1- منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحات ۷۶-۷۷۔

2- Georg W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, p.55.

جب کہ اسلام بہترین دور کا دوسرا تصور دیتا ہے جو جمعے کے خطبے میں ہر مسجد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں بیان کیا جاتا ہے کہ:

خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم۔[1]

اس لیے دنیا میں صرف اسلام ہی وہ واحد تہذیب ہے جسے آج بھی یہ ادعا ہے کہ وہ بہترین علمیت، روایت اور تہذیب کا حامل ہے۔

ریشنل ازم اپنی بنیاد میں اسلامی فکر و تعقل سے متصادم ہے:

ڈاکٹر صاحب نے اپنا عقلیاتی منہاج واضح نہیں فرمایا وہ اپنے ایک انٹرویو میں کسی زمانے میں اپنے کانٹین ہونے کا اظہار کر چکے ہیں اور ان کی بعض تحریروں سے ہیگل کے تصور تعقل سے مماثلت مترشح ہوتی ہے [اِسی لیے شروع میں عقلیت پرستی کے ان گنت مکاتب فکر میں سے صرف کانٹ اور ہیگل ہی کے عقلیاتی افکار کو موضوع بحث بنایا گیا ہے] تاہم پورے وثوق کے ساتھ کچھ کہا نہیں جا سکتا۔ چوں کہ عقلیت کے آزادانہ استعمال کی اس دعوت میں ڈاکٹر صاحب کے عمومی مخاطب مسلمان، خصوصاً روایتی علما، ہیں، اس لیے یہ بات واضح کرنی ضروری ہے کہ مسلمانوں کی مسلسل کلامی و فقہی اور صوفیانہ روایت اپنے عہد اوّل سے تا حال، اس تصورِ عقل کی کسی بھی قسم اور جہت کو، جس میں عقل پر وحی کی حاکمیت کا دعویٰ مضمر اور پوشیدہ ہے، گمراہی اور ضلالت سمجھتی ہے۔ عقلیت [Rationalism] کی تعریف ہی مسلمانوں کی مابعد الطبیعی فکر سے صراحتاً متصادم ہے، Rationalism کی تعریف ہے:

> The theory that the exercise of reason, rather than the acceptance of empiricism, authority, or spiritual revelation, provides the only valid basis for action or belief and that reason is the prime source of knowledge and of spiritual truth.[2]

ایک اور تعریف یہ ہے:

> The term "Rationalism" [from the Latin *ratio,* "reason"] has been used to refer to several different outlooks and movements of ideas. By far the most important of these is the philosophical outlook or program which stresses the power of a priori reason to grasp substantial truths about the world

---

۱- محمد بن اسمٰعیل بخاریؒ، الصحیح البخاری، باب فضل أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، جلد ا، صفحہ ۵۱۵۔

2- *The American Heritage Dictionary of the English Language,* United States: Houghton Mifflin Publication, 1969, p.1425.

and correspondingly tends to regard natural science as a basically a priori enterprise.[1]

عقلیت کا یہ تصور صراحتاً وحیِ الٰہی پر عقلِ انسانی کی حاکمیت کا اعلان ہے۔

اہل سنت و جماعت کا اختصاص: عقل اپنی حجیت میں ناقص اور نقل کی تابع ہے:

اہل سنت و جماعت کی مختلف فرقوں اور گروہوں سے تاریخی معرکہ آرائی ہی اس بنیاد پر تھی کہ عقل کی مطلوبہ اہمیت کے باوصف وحی عقل پر حاکم اور اس کے فیصلوں کے صحت و سقم کی کسوٹی ہے۔ عقل حجت ہونے میں ناقص ہے، حجیت کامل انبیا کی بعثت ہے جس کے بغیر تزکیہ ممکن نہیں۔ اس سلسلے میں مسلمانوں کی مجموعی فکری روایت کا فیصلہ نہایت بے لاگ اور دوٹوک ہے۔[2]

منظور احمد کا تصورِ عقل جدیدیت پسندوں کے ہاں بھی متفقہ نہیں ہے:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے یہ افکار و خیالات فکر کی دینی روایت کے مطابق ہیں نہ ہی فلسفیانہ فکر ہی اسے متفقہ طور پر قبول [own] کرتی ہے۔ یہ افکار فلسفے کی ایک شاخ جدیدیت [Modernism] کی ناقص، جزوی بلکہ جزو کے بھی جزو کی ترجمانی کرتے ہیں۔ جدیدیت پسند فلسفیوں کے ہاں بھی عقل کی مطلق، مستقل اور دائمی حیثیت اجماعی نہیں ہے۔ اس مفروضے کی تردید و تکذیب میں بے شمار قدیم و جدید فلاسفہ کے اقوال پیش کیے جاسکتے ہیں [چند ایک فلاسفہ کے اقوال اگلے صفحات میں تفہیم مدعا کی غرض سے پیش کیے جائیں گے]۔ عقل کے پیمانۂ خیر و شر ہونے اور ہر مقتدرہ پر حکم بننے پر اب تک جدیدیت پسند فلسفیوں کا اجماع نہ ہوسکا۔[3] ڈاکٹر منظور احمد اسے ناواقف قارئین کے سامنے یوں پیش فرما رہے ہیں جیسے یہ بیان فلسفہ

1- *The Encyclopedia of Philosophy,* [ed., Paul Edwards], Vol. 7, New York: Macmillan Publishing Co., 1967, p. 69.

۲- تفصیل کے لیے دیکھیے: امام غزالیؒ کی ''المنقذ من الضلال''، قاہرہ: مکتبۃ الأنجلو المصریۃ، ۱۹۶۲ء؛ اور ''تھافت الفلاسفہ''، قاہرہ: دار المعارف، [س-ن]: امام ابن تیمیہؒ کی ''الرد علی المنطقیین''، لاہور: دار ترجمان السنۃ، ۱۹۷۶ء، اور ''موافقۃ صحیح المنقول لصریح المعقول''، قاہرۃ: مطبعۃ السنۃ المحمدیۃ، ۱۹۵۱ء؛ محی الدین ابن عربیؒ کی ''فصوص الحکم''، بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۹۴۶ء؛ علامہ ابن خلدونؒ کا ''المقدمۃ''، الدار البیضاء، ۲۰۰۵ء؛ اور مجدد الف ثانیؒ کے ''مکتوبات امام ربانی''، کراچی: ایچ ایم سعید کمپنی، ۱۹۷۷ء۔

۳- ذیل میں چند مغربی مفکرین اور فلسفیوں کی منتخب کتابوں کے نام درج کیے جا رہے ہیں جن میں انھوں نے خود عقل کا دائرہ متعیّن کر دیا ہے۔ اگر وقت نکال کر انھیں ملاحظہ فرما لیا جائے تو بات صاف اور مسئلہ واضح ہو جائے گا:

1. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity,* UK: Cambridge University Press, 1989.
2. Hans-George Gadamer, *EPZ Truth and Method [Continuum Impacts],* New York: Continuum, 2004.
3. Martin Heidegger, *Being and Time,* [trans., John Macquarrie & Edward Robinson] USA: Blackwell Publishing, 1962.

ہی نہیں دینی فکر کے نزدیک بھی حتمی اور متفقہ ہے ــــ عقلیت کے آزادانہ استعمال کا سب سے بڑا سبب اور مظہر مادّہ پرستی ہے۔ آزادی [freedom] کے حصول کو عقل پر منحصر قرار دیتے ہوئے علم کا اصل ماخذ صرف عقل کو قرار دیا گیا کہ عقل کے ذریعے انسان خیر کی معرفت حاصل کرسکتا ہے اور اُسے تبدیل بھی کرسکتا ہے۔ وہ اپنے پیمانۂ خیر وشر کے تعین میں کسی خارجی ذریعے کے سامنے سرِ نیاز خم کرنے کا محتاج نہیں۔ عقل absolute truth ہے۔ علم کی ابتدا و انتہا عقل سے ہوتی ہے، external authority سے حاصل ہونے والا علم، علم کہلانے کا مستحق نہیں۔

حقیقت محض ایک انکشاف: ڈاکٹر منظور احمد:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

> ''انسانی علم میں نہ تو کلّی معروض ہے اور نہ موضوع... حقیقت وہ ہے جو ہمارے اوپر منکشف ہوتی ہے، انسان اُس انکشاف میں اتنا ہی شریک ہے، جتنی کہ حقیقت''[1]

اس بیان میں یہ واضح نہیں فرمایا گیا کہ یہ انکشاف روحانی، وجدانی، جذباتی، عقلی کس سطح پر ہوتا ہے۔ فلسفے کی تاریخ میں عندیت [Solipsism] کے سوا کسی فلسفیانہ مکتب نے یہ دعویٰ نہیں کیا، جس کے مطابق "me and my world" میں اور میری دنیا میرے ادراک حقیقت تک محدود ہیں۔ مگر یہ فلسفے کا کوئی مقتدر مکتب نہیں، بلکہ Solipsism سے وابستگی فلسفیانہ روایت میں ایک نقص اور کمزوری سمجھا جاتا ہے، اور نہ ہی ان کے افکار و خیالات فلسفیانہ سطح پر کسی خاص اہمیت اور وقعت کے حامل سمجھے جاتے ہیں۔ Kant سے لے کر Heidegger تک کوئی بھی حقیقت کے موجود ہونے کے حوالے سے غلط فہمی میں نہیں رہا، اُن کا اختلاف حقیقت کے معنی اور اُس تک رسائی کے حوالے سے ہے۔ جب کہ منظور احمد صاحب کے بیان کے مطابق خود انسان منبع حقیقت ہے اور نفسِ انسانی حقیقت کا سرچشمہ۔ گویا انسانی نفس کے ارادے ووسوسے اور مطالبات وخواہشات سب حقیقت کی آماجگاہ ہیں۔ انسان کو حق اپنے اندر ہی تلاش کرنا ہے: The Self must find in itself، یہ اُسی وقت ممکن ہے جب انسان مکمل داخلی [totally subjective] ہوجائے۔ جب کوئی اپنے آپ کو مکمل نفس کے سپرد کردیتا ہے اور

= 4. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia,* New York: Penguin Books, 2009.

5. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *A Thousand Plateaus Capitalism and Schizophrenia,* [trans., Brian Massumi], London: University of Minnesota Press, 2005.

6. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity,* UK: Cambridge University Press, 1989.

7. Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason,* New York: Vintage Books, 1988.

۱۔ منظور احمد، ''خدا، خودی اور زمان ومکان''، مشمولہ اقبال شناسی، صفحہ ۱۲۷۔

نفس کی کیفیات کا ادراک کر لیتا ہے تو گویا وہ حقیقت کا ادراک کرتا ہے۔ مظہریات [Phenomenology] کے مطابق انسان کو اُسی وقت حق کا ادراک ہوتا ہے جب وہ نفس کے تابع ہو جائے۔ گویا حقیقت کوئی معروضی [objective] چیز نہیں بلکہ ہر عہد کا انسان حقیقت کے تصورات کا خالق ہوتا ہے، یعنی حقیقت کچھ نہیں یہ انسانی نفس اور ارادے کی تخلیق کا نام ہے۔

حقیقت کی تخلیق اور تغیر پذیری کا نظریہ: ڈاکٹر منظور احمد:

ڈاکٹر منظور احمد لکھتے ہیں:

''حقیقت ایک جامد شے نہیں ہے، بلکہ ہر لحہ تخلیق کے مراحل سے گزر رہی ہے، اِس لیے زمانے کی تبدیلی ایک نئی حقیقت سے روشناس کراتی ہے اور ہر نئی حقیقت اپنے عرفان کے لیے نئے اظہار کی متقاضی ہوتی ہے''۔[1]

ایک مقام پر ڈاکٹر صاحب مسلمانوں کے تمام مابعد الطبیعی اور روایتی مناہج کے تصور حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے، لیکن اس پر اعتراض وارد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ہماری روایت منطق استخراجی پر قائم ہے۔ حقیقت یا تو تغیر ہے یا دوام ـــــ یہ بات کہ تغیر اور دوام دونوں صحیح ہو سکتے ہیں، بہ ظاہر غیر منطقی معلوم ہوتی ہے، لیکن اس کو کسی نہ کسی صورت میں تقریباً ہر مابعد الطبیعیاتی نظام نے تسلیم کیا ہے''۔[2]

حقیقت سے متعلق محترم ڈاکٹر منظور صاحب کے یہ دونوں بیانات روایتی تصورِ حقیقت کو اس کے اپنے طریقِ تفہیم کے بجائے مغربی فلسفے کے نقطۂ نظر سے دیکھنے اور سمجھنے کا شاخسانہ ہے۔ ڈاکٹر صاحب کو سب سے پہلے یہ بتانا چاہیے تھا کہ حقیقت سے ان کی کیا مراد ہے؟ اور حقیقت کا تعین وہ کس بنیاد پر کرتے ہیں؟ محسوسات کی بنیاد پر یا مافوق الحسّی بنیادوں پر؟ اگر وہ محسوسات کی بنیاد پر حقیقت کا تعین فرماتے ہیں تو پھر ان کے نزدیک حقیقتِ اصلی یہی مادّی کائنات ہے اور اس سے ماورا کوئی بھی حقیقت وجود نہیں رکھتی۔ اگر ان کے تصور حقیقت کی بنیاد ماورائے محسوسات [یعنی وحی] پر ہے تو وحی اس مادّی دنیا کو فریب نظر، التباس اور غیر حقیقی قرار دیتی ہے، اس کے نزدیک اصل حقیقت فقط اور فقط اخروی ہے۔ اب یہاں حقیقت کی ''تخلیق'' کا نظریہ بالکل بے معنی ہے۔ اس کے مطابق حقیقت اشیا کی اس وجودی اصل کا نام ہے جو اس کی meaning manifested کو برقرار اور اس کے تنوع [diversity] کو قائم رکھے ـــــ یہاں حقیقت ایک ایسا کُل ہے جو محیط کُل اور غیر منقسم وحدت کا آئینہ دار ہے اور زمان و مکاں سے ماورا ہونے کے باعث بالذات قائم اور ناقابل تغیر ہے۔ بالفاظِ دیگر حقیقتِ مطلقہ ہر قسم کے تعینات سے ماورا اور ظہور کے دائرے سے بے نیاز ہے، لیکن یہی حقیقت جب بہ اعتبار معرفت یا از راہِ ہدایت

۱۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۸۸۔

۲۔ منظور احمد، ''روایت، جدیدیت اور لسانیات''، مشمولہ ماہ نامہ صریر، صفحہ ۲۲۔

جلوہ فرما ہوتی ہے تو اس کا ابلاغ و اظہار زمان و مکاں میں تعینات کے ذریعے ہوتا ہے جس سے حقیقت میں کُلَّ یَوۡمٍ هُوَ فِیۡ شَاۡنٍ کے اقتضا کے بہ موجب تنوع، بوقلمونی اور تضاد و تخالف کی شان نظر آنے لگتی ہے۔ شئونِ حق کا نئے نئے رنگ میں نمایاں ہونا تلون کے معنی میں نہیں کہ وہاں کسی بات کو ثبات و قرار نہیں کہ یہ خامی اور نقص کی دلیل ہے، بلکہ درجۂ ظہور میں اس سے بوقلمونی اور نت نئے عجائبات انتہائی قدرت اور شان کے ساتھ محض توجہ سے دائرۂ ظہور میں آجاتے ہیں، یعنی حق اپنی اصل میں واحد ہے اور بہ اعتبار ظہور متنوع المظہر، جس سے لامتناہی مظاہر کا صدور ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر حقیقت حق کی جہت سے واحد اور خلق کی جہت سے کثرت کو مستلزم ہے۔ اس حقیقت کا عرفان ہی جستجوئے حقیقت کا منتہائے مقصود ہے، حاملین روایت نے اسے یوں بھی بیان کیا ہے:

> ”حق سبحانہٗ تعالیٰ بالذات تغیر کو قبول نہیں فرماتا، لیکن اس کی ہر تجلی میں ایک تغیر ہے جسے تحوّل فی الصّور کہتے ہیں۔ اس کا متغیر نہ ہونا حکم ذاتی ہے، اور تجلیات میں تنوع امر وجودی عینی ہے“۔[1]

لیکن ڈاکٹر صاحب کے تصور حقیقت میں کسی تنوع کا گزر نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ روایتی مکتب فکر کا تصوّر حقیقت چوں کہ منطق استخراجی پر استوار ہے اس لیے ان کے یہاں حقیقت میں بہ یک وقت تغیر اور ثبات دونوں کا امتزاج پایا جاتا ہے۔ ورنہ ڈاکٹر صاحب کے مطابق حقیقت دونوں میں سے ایک ہی ہوسکتی ہے یا دوام یا تغیر —— گویا ڈاکٹر صاحب نے روایت کے تصور حقیقت میں بہ یک وقت تغیر اور دوام کے عنصر کی موجودگی کو استخراجی منطق کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ حالاں کہ یہ اعتراض روایت پر نہیں جدیدیت پر وارد ہوتا ہے کہ وہ حقیقت کو تغیر اور ثبات میں سے ایک ہی تصور کو مانتی ہے، دونوں کو بہ یک وقت تسلیم نہیں کرتی لیکن نہ معلوم کیوں ڈاکٹر صاحب نے جدیدیت پر وارد ہونے والے اعتراض کا عنان روایت کی طرف موڑ دیا۔[2]

عقلیت پسندی: اہم نکات اور سوالات:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب نے اپنے متذکرہ بیانات میں پورے انسان کو محدود [reduce] کر کے صرف عقلیت کے دائرے میں محبوس و محصور کر دیا ہے، گویا انسان سراپا عقل ہے اور کچھ نہیں، وہ اپنی

۱۔ حضرت شاہ سیّد محمد ذوقی، سرِّ دلبراں، لاہور: الفیصل، ۲۰۰۸ء، صفحہ ۱۰۲۔

۲۔ اگر ٹھیٹھ مذہبی معنوں میں ڈاکٹر صاحب کے تحریر فرمودہ ”تخلیق حقیقت“ والے جملے کی تفہیم کی جائے تو اِس کا مطلب یہ ہوگا کہ خدا ہر لمحے تخلیق ہو رہا ہے، ہر نیا زمانہ نئے خدا سے روشناس کراتا ہے، ہر نئے خدا کو نئے زمانے میں پہچاننے کے لیے نئے عرفان کی ضرورت ہوتی ہے۔

زندگی کا ہر فیصلہ محض عقل کی بنیاد پر کرتا ہے۔ اگر اس ضمن میں درج ذیل امور کو پیش نظر رکھ کر گفتگو کی جائے تو بات نتیجہ خیز اور بامعنی ہوگی۔

عقل کی ذمے داری: اہداف کا تعین یا اہداف کا حصول؟

عقل اہداف کا تعیّن کرتی ہے یا اس تک رسائی کا سہل الحصول اور سرعت پذیر طریقہ بتاتی ہے؟ بالفاظِ دیگر طے شدہ مقصدیت کے حصول کا طریقہ بتلانا عقل کی ذمّے داری ہے، یا اس کا تعیّن کرنا؟ بعض فلاسفہ کے نزدیک عقل صرف ہیئتِ علم [form] کو متعیّن کرسکتی ہے substance یا content تک رسائی اس کے بس میں نہیں۔ it is given، وہ پہلے سے دیا جا چکا ہے۔ کیا ان اہداف و معیارات کی کوئی عقلی توجیہہ پیش کی جاسکتی ہے؟

> Modernity is not based upon one single principle ...... It is the result of a dialogue between Reason and Subjectivity.[1]

خود جدیدیت کے عطا فرمودہ دو تحفے: modern subjectivity اور instrumenal reasoning میں سے اوّل الذکر زندگی کے معانی متعیّن کرتی ہے، جو عقلیت کا نہیں مابعدالطبیعیات کا دائرہ ہے۔ معنویت کا تعیّن، معیارات کی تخصیص، جائز و ناجائز کی تحدید، بہتر و کہتر کا فیصلہ اور مقصدیت کی معرفت، عقلیت کا منہاج نہیں، یہ کام modern subjectivity کا ہے۔ جدیدیت پسند فلاسفہ تسلیم کرتے ہیں کہ جدیدیت کے منہاجِ علم میں عقل اہداف کا تعیّن نہیں کرسکتی۔ modern subjectivity صرف عقلیت نہیں ہے، جذبات، تاریخ، تہذیب، روایات، اقدار، وجدان اور تجربات کی کامیابیاں و ناکامیاں مل کر اس کی مابعدالطبیعیات تخلیق کرتی ہیں جس کو instrumental reasoning ممکن بناتی ہے۔

عقل: چند ماورائے محسوس بدیہی سچائیاں:

عقل کے دو اجزا ہیں: [۱] منطق [logic]، [۲] چند بدیہی سچائیاں [*a priori*]، یہ عقل کو بغیر کسب و استدلال کے راست طریقے پر معلوم ہیں، جن کا حسّی مشاہدہ اور عقلی ثبوت نہ ضروری ہے نہ ممکن۔ یہ بہت حد تک ماورائے محسوس ہوتی ہیں، مثلاً ہر واقعے کا سبب ہوتا ہے۔ ان بدیہات، تیقنات اور ایمانیات کو بغیر سوچے سمجھے تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ ہمارے ذہن میں کہاں سے آئیں۔

1- Touraine Alain, *Critique of Modernity*, [Trans., David Malcy], Cambridge: Blackwell 1995. p.6. quoted in Cornelia Kinger, "From Freedom Without Choice to Choice Without Freedom: the Trajectory of the Modern Subject", in *Constellation* Vol. 11, No. 1, Blackwell Publisher, March 2004.

افلاطون: نظریہ مثال: عالم بالا میں ورائے عقل تصورات:

افلاطون [Plato, 348-428 B.C] نے نظریہ مثال [Theory of Forms] یا تصوّرات [ideas] کے ذریعے یہ سمجھایا ہے کہ عالمِ بالا میں ایسی اشیا اور حقائق موجود ہیں جو غیر متبدّل اور اصل الحقائق ہیں۔ دنیا میں نظر آنے والی اشیا ان حقائقِ اصلیہ کا مدھم سا عکس ہیں۔ جن کے کامل معانی کا ادراک اور نوعیتِ اصلی محض حواس کی بنیاد پر دریافت نہیں ہوسکتی۔ مثال کے طور پر جمال اور بدصورتی دو مختلف معانی ہیں، جن کا ادراک ہم مختلف ظاہری شکل وصورت کی حامل اشیا میں کرتے ہیں۔ مگر یہ معرفت کیسے حاصل ہوگئی کہ فلاں چیزیں حسن میں مشترک ہیں اور فلاں قبح میں، بالفاظِ دیگر ہم اس موازنہ وتقابل کے قابل کیسے ہوگئے؟ افلاطون کہتا ہے کہ اس کے لیے ہمیں حسن وقبح کی forms تک، جو غیر متبدّل ہیں، رسائی حاصل کرنا ہوگی۔ جس کا عالمِ بالا میں ہماری عقلوں سے ورے حقیقی وجود ہے۔ جس کے بعد ہم فیصلہ کرسکیں گے کہ اس دنیا میں پائی جانے والی اشیا میں حسن وقبح کا کتنا عنصر موجود ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہماری ارواح اجسام میں داخل ہونے سے قبل عالمِ مثال میں رہتی تھیں جب وہ جسموں میں داخل ہوئیں تو عالمِ مثال کو ایک حد تک بھول گئیں۔ مگر جب ہماری نظر جمال و بدصورتی پر پڑتی ہے تو اس کی مثال یاد آجاتی ہے اور ہم ان دونوں کے تقابل سے ادراک کے قابل ہوجاتے ہیں۔ علم سے مراد ''المثل'' کا یاد آجانا اور جہل سے مراد اسی سے نسیان ہے، بالکل یہی حال عدل اور خیر وغیرہ کے مفہومات کا ہے:

> Knowing is commonly said to be the "having" of knowledge [1796]. But we might improve this statement by distinguishing "possession" and "having". A man may possess or own a cloak without actually having it on. So possibly a man may possess knowledge without having it.[1]

کانٹ: عقل کی ماورائے حواس دائرے میں دراندازی فکری اضداد کا سبب:

منظور احمد مذہبی عقائد کی عقلی توجیہہ پر مصر ہیں حالاں کہ فلسفے کا ایک مبتدی بھی اس بات سے بہ خوبی آگاہ ہے کہ theological argument یا designed argument کی فلسفے کی دنیا میں پرِکاہ کے برابر وقعت نہیں ہے۔ مابعد الطبیعی حقائق طبیعی منطق سے اپنے اصولِ تحقیق اور اساسیاتِ علم میں نہ صرف مختلف بلکہ متصادم ہے۔ یہ تقسیم اتنی واضح اور بُعد اتنا مستقل ہے کہ اگر طبیعی منطق پر ذاتِ حق کا اثبات ہو بھی جائے تو اس ثبوت کو مابعد الطبیعی روایت قبول نہیں کرتی بلکہ اس وجود کو خدا ہی نہیں مانتی جسے طبیعی منطق نے دریافت کیا ہو ــــ کانٹ نے مذہب کی عقلی توجیہات [rational theology]

1- A. E. Taylor, *Plato: The Man and his Work*, London: Methuen & Co. Ltd., 1960, p. 343.

پر جو نقد کیا ہے، اس کا مطالعہ ڈاکٹر منظور احمد کی اس منطق کی حقیقت واضح کر دیتا ہے۔ Kant خدا کا قائل ہے، مگر اس نے اپنے نظامِ فکر کی عمارت استوار کرنے سے قبل یہ ضروری سمجھا کہ عقل کی استعداد، حدود اور ماہیت کا جائزہ لے لیا جائے، بالفاظ دیگر انسان، کائنات اور اقدار کے بارے میں نظریات وضع کرنے سے قبل عقل کی استعداد کا تنقیدی جائزہ لے لیا جائے کہ کن باتوں کا علم ممکن ہے اور کون سی باتیں عقل کی رسائی سے باہر ہیں۔ کانٹ نے اسی لیے اپنی تینوں اہم کتابوں کے عنوانات میں ''انتقاد'' [critique] کا لفظ شامل کیا ہے۔ اس کا کہنا ہے:

[۱] سرچشمۂ معرفت حِس اور عقل ہیں۔ حِس عقل سے بے نیاز ہے اور نہ عقل حواس سے مستغنی۔

[۲] عقل کے فطری افکار [systematic laws] ہیں، جن کے ذریعے وہ اپنی طرف لوٹائے جانے والے حسّی آثار کے درمیان قائم [علاقات] کے ادراک کے قابل ہو جاتی ہے۔ اور احساسات سے حسّی آثار تشکیل دیتی ہے، پھر اُن سے عقلی مدرکات بناتی ہے۔

[۳] عقل ان منظم قوانین سے احکامِ انشائیہ کی تکوین میں احساس اور تجربے پر انحصار کیے بغیر بذاتہٖ قابل ہو جاتی ہے۔

[۴] عقل کی یہ قوّت محدود اور محسوسات کے تجزیے کی پرداختہ ہے۔ جوں ہی وہ ظواہر کے میدان سے نکلنے اور اشیا کی ماہیت میں داخل ہونے کی کوشش کرتی ہے، خطا میں پڑ جاتی ہے۔ اس کی نشان دہی مابعد الطبیعیات کا کام ہے۔ جہاں عقل ماورائے محسوسات میں داخل ہونے کی کوشش کرتی ہے فکری اضداد کا شکار ہو کر خطا کر جاتی ہے، کیوں کہ عقل کا مدار و انحصار زمان و مکاں میں محدود ہے۔ ماورائے محسوسات اس کی جولان گاہ نہیں ہے۔ Kant کی بیان کردہ دونوں اصطلاحوں *Noumena* اور *Phenomena* کا مفہوم یہی ہے:

> Kant calls the things in themselves "noumena" because they are entities of the understanding to which no object of experience can ever correspond and contrasts them with "phenomena" which are or can be objects of experience.[1]

کانٹ: ماورا حقیقت کا علم عقل کے زور پر ناممکن:

Kant کے مطابق ماورا حقیقت [transcendent reality] کا علم ناقابلِ حصول ہے، کیوں کہ عقل ان آفاق تک پرواز نہیں کر سکتی۔ ہم نے اپنے ذاتی فکری اصولوں اور موضوعی ذہنی مقولوں کی مدد سے ایک کائنات تعمیر کر رکھی ہے جو حقیقت مطلقہ کی ہرگز آئینہ دار نہیں، خدا، کائنات اور نفس کے بارے میں ہم جب بھی منطقی انداز سے سوچیں گے، فکری اضداد کا شکار ہو جائیں گے۔ کانٹ کے

1- S. Korner, *Kant,* p. 94.

نزدیک انسانی ذہن نے تین بڑی غلطیاں کی ہیں:

[۱] Rational Psychology: جب بھی عقل کے زور پر نفس کو جاننا چاہا، ناکام ہوا۔

[۲] Rational Cosmology: جب بھی عقل کے سہارے کائنات کی ابتدا و انتہا اور تکوین کو جاننا چاہا، ناکام ہوا۔

[۳] Rational Theology: جب بھی عقل کے بل پر الوہی معرفت چاہی، ناکام ہوا۔

کانٹ: عقل محض حقیقت فی نفسہٖ کے ادراک میں ناکام:

واضح رہے ناکامی سے مراد یہ نہیں ہے کہ ''سمجھ میں نہیں آیا''۔ بلکہ اس سے مراد ہے کہ حقیقت فی نفسہٖ *[thing-in-itself]* کیا ہے ہم نہیں جان سکتے۔ کیوں کہ ہم ان چشموں اور ذریعۂ علم سے محروم ہیں جو حقیقت کو تجربی سطح پر ایسی تفہیم کے قابل بنا دیں ''جیسی کہ وہ ہیں'' *[thing-in-itself]*۔ ہم ان کو اسی طرح جان سکتے ہیں جیسی کہ وہ ہم کو معلوم ہوتی ہیں کیوں کہ ہمارے مشاہدے کی دنیا خود ہمارے فہم کی پیدا کردہ ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ انسان کے اندر اپنے علم کو منظم کرنے اور شے فی نفسہٖ کو جاننے کی خواہش اتنی شدید ہے کہ وہ عقلِ محض کو غیر حسّی حقائق کی تہہ تک پہنچنے کے لیے استعمال کرتا ہے، اس طرح وہ فکری اضداد میں پھنسنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ عقلِ محض ماورائے ادراک حقیقت کو سمجھنے کی کوشش کرتی ہے اور مدرکات کو اپنی راہ کی رکاوٹ سمجھتی ہے۔ جس طرح ایک فاختہ یہ گمان کرتی ہے کہ اگر اس کی پرواز میں بادِ مخالف مزاحم نہ ہو تو وہ افلاک کی انتہائی بلندیوں تک جا پہنچے، حالاں کہ اسے علم نہیں ہوتا کہ ہوا کی مزاحمت ہی اُسے فضا میں بلند کرتی ہے اور اگر وہ خلائے محض میں اڑنے کی کوشش کرے تو ایک انچ بھی بلند نہیں ہو سکے گی۔ اسی طرح عقل محض تجربے سے تہی اور ماورائی حقیقت کے خلائے محض میں اڑنے کی کوشش کرتی ہے لیکن سوائے ناکامی کے اسے کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ عقل کو اس کی استعداد و استطاعت سے باہر دوڑا کر گویا ہم نے Catagory Mistake کی ہے۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کسی ٹیومر کے مریض کو ٹیومر نکلوانے کے لیے بجائے ڈاکٹر کے قصائی کے پاس لے جایا جائے یہ بات یقینی ہے کہ قصائی ٹیومر نکال دے گا مگر اس سے زیادہ یقینی بات یہ ہے کہ پھر مریض زندہ نہیں بچے گا۔ اس بات کو تفصیل سے جاننے کے لیے گلبرٹ رائل [Gilbert Ryle, 1900-1976] کو پڑھا جائے وہ لکھتا ہے:

> Ryle holds that there are clear - cut cases of category mistake and in the concept of Mind he outlines same ...... when some one who knows how to use certain concepts correctly in situations where they are normally applied misuse them in novel situations because he extends their use. Such a category,

mistake is what Ryle calls "Descartes Myth".[1]

شوپن ہاور: کانٹ کا کارنامہ حقیقت اور مظاہر کے درمیان فرق کی وضاحت:

مشہور جرمن قنوطیت پسند فلسفی Schopenhauer کانٹ کا سب سے بڑا کارنامہ ہی یہ قرار دیتا ہے کہ اس نے اشیا کے درمیان ''حقیقت'' اور ''مظاہر'' کے فرق کو واضح کر دیا۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے Kant کی کتاب Critique of Pure Reason کا باب .Rational Theology۔[2]

ڈیکارٹ کا فلسفہ: مختلف مفروضات اور مابعد الطبیعیات پر انحصار:

ڈیکارٹ [René Descartes, 1596-1650] جو جدیدیت کا باوا آدم اور عقل پرستوں کا امام ہے، خود اس کا اپنا فلسفہ بہت سی مابعد الطبیعیات اور مفروضات کا مرہون منت ہے۔ اس نے تشکیک [Skepticism] سے یقین کا استخراج کیا۔ وہ روح اور مادّے کی تفریق اور جسم و ذہن کی دوئی کا قائل ہے، اس کا اصرار ہے کہ خارجی حقائق [Res Extusa]، داخلی حقائق [Res Cogitans] سے بالکل الگ ہیں بلکہ ایک دوسرے کے متوازی اور مستغنی حالت میں مؤثر اور حقیقی ہیں، مگر اس کے اس ادراک [*Cartesian Dualism*] کو Physicalist نہیں مانتے، وہ صرف Body کی حقیقت کو مانتے ہیں کہ انسان ایک Psycho-chemical organism ہے۔ ڈیکارٹ کے تشکیکی فلسفے پر Husserl کی کتاب *Cartesian Meditation* کے مطالعے سے واضح ہو جاتا ہے، کہ اس کا فلسفہ کئی مابعد الطبیعی مفروضات کا مرہون منت ہے،[3] جس نے

1- Gross Barry, *Analytic Philosophy: An Historical Introduction*, New York: Pegasus, 1970, p. 183.

2- Paul Guyer, *Kant*, p. 145.

3- "Husserl's main critique of Cartesian philosophy is that it is not radical enough: there are presuppositions left untouched by Cartesian doubt. He points out that when Descartes doubted in order to establish a foundation of the sciences, he presupposed the model of an axiomatic and deductive geometry as an ideal of all sciences. As a "prejudice this ideal determines philosophies for centuries and hiddenly determines the Meditations themselves". Because of this undoubted prejudice, Descartes was not ultimately successful in his enterprise. The axiomatic and deductive ideal determined Descartes' ideal to knowledge towards the exclusively clear and distinct. In this way Descartes lost touch with the world as it is immediately presented to the senses". Lilli Alanen & Charlotte Witt, eds., *Feminist Reflections on the History of Philosophy* [The New Synthese Historical Library], Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004, p.75.

اس کے فلسفے کو ایک خاص رُخ پر پھیلنے میں مدد دی، جس پر چل کر Crisis of Eurpion Sciences کی بنیاد فراہم ہوئی۔

لاک: حصولِ علم کا واحد ذریعہ تجربہ ہے عقل نہیں:

تجربیت پسند فلسفی جان لاک [John Locke, 1632-1704] کہتا ہے کہ ہمیں جو بھی علم ہوتا ہے وہ حس [Sense] اور تامل [Reflection] کے باعث ہوتا ہے۔ ان کے بغیر ذہن کی حیثیت قرطاس سادہ کی ہوتی ہے، اس مخصوص کیفیت کے لیے اس نے [*Tabula-Rasa*] کی اصطلاح استعمال کی ہے، اس کا مطلب ہے: Clean Slate۔ یعنی ایسی سادہ سلیٹ جس پر کوئی نقش ثبت نہ ہو، ایسا سفید کاغذ جس پر کوئی حرف مرقوم نہ ہو۔ افکار اپنے انواع کے اختلاف کے باوجود محض تجربے پر منحصر ہوتے ہیں۔ مگر بعض قضایا ہمیں بدیہی [*a priori*] معلوم ہوتے ہیں کیوں کہ عقل غور و تجسس کے ذریعے ان کا ادراک نہیں کر سکتی اس لیے انھیں ہم فطری افکار شمار کر لیتے ہیں۔ حالاں کہ وہ تجربے سے بنائے ہوئے ہماری عقل کے افکار ہوتے ہیں۔ بے سمجھ لوگوں اور اطفال پر غور کرنے سے یہ بات سمجھ میں آجائے گی۔

لائبنیز: عقل وجود کے تصور سے درماندہ اور عاجز:

لائبنیز [Wilhelm Leibniz, 1646-1716] کہتا ہے عقل، نفی و اثبات کے حوالے سے دو اُصولوں پر مبنی ہے:

[۱] اصولِ تناقض [The Principle of Contradiction]

[۲] اصولِ سببِ ملتفی [The Principle of Sufficient Reason]

وہ کہتا ہے کہ کوئی بھی تصوّر درج ذیل احوال سے خالی نہیں ہوگا:

محال: جس کے وقوع کے تصوّر سے عقلی تناقض واجب ہو۔

ممکن: جس کے وقوع کے تصوّر سے عقلی تناقض واجب نہ ہو۔

واجب: جس کے عدمِ وقوع کے تصوّر سے، عقلی تناقض واجب ہو۔

چناں چہ اس کا کہنا ہے کہ اگرچہ عقل وجود کے تصوّر سے درماندہ و عاجز ہے، مگر اس سے اس کا عدم وجود لازم نہیں آتا۔ بہت سی حقیقتیں موجود ہونے کے باوجود مکمل تصوّر میں نہیں آتیں۔ خدا پر تمھارے تصوّر کا فقدان اس کے وجود کو محال نہیں ہے۔

ہیوم: عقل جذبات کی باندی:

ہیوم [David Hume, 1711-1776] کا کہنا ہے کہ:

Reason is and ought to be the slave of the passions.[1]

1- David Hume, *A Treatise of Human Nature,* Book II part 3 chapter 3, in the edition by David Fate Norton and Mary J. Norton, Oxford: Oxford University Press 2000, p. 266.

وہ عقل کو جذبات کی باندی مانتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ذہن ایک تھیٹر [theatre] ہے جو مادّی حقائق کے آمد و رفت کی ایک تماشہ گاہ ہے۔

شوپن ہاور: ارادہ عقل سے فائق ہے:

معروف قنوطیت پسند [Passimist] فلسفی شوپن ہاور [ArthurSchopenhauer, 1788-1860] نے ارادے [Will] ہی کو حقیقت مانتے ہوئے عقل پر ترجیح دی ہے کہ زندگی کے لاتعداد اشکال و مظاہر ارادے کے نتائج ہیں۔ وہ جس ارادے [will] پر یقین رکھتا ہے وہ غیر عقلی [irrational] اور اندھا ارادہ [blind will] ہے۔ اس کے مطابق اسی اندھے ارادے کے ماتحت رہ کر عقل سرگرم عمل رہتی ہے۔

کرکیگارڈ: کیا چنا اہم نہیں کیسے چنا اہم ہے:

دوسری طرف وجودیت پسند [Existentialist] فلسفی [S. Kierkegaard, 1813-1855] کہتا ہے کہ ہم اشیا کی پسندیدگی یا ناپسندیدگی کو عقلی بنیادوں پر Justify نہیں کرسکتے بلکہ اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ ہم اسے کیسے چنتے ہیں:

> It is not important what you choose, but how you choose it.[1]

"یہ اہم نہیں کہ تم کیا چنتے ہو بلکہ اہم یہ ہے کہ تم کیسے چنتے ہو"۔

اسپنسر: صرف مظاہر لائق ادراک ہیں:

اسپنسر [Herbert Spencer, 1820-1903] کہتا ہے کہ حقیقت نہائی، [Ultimate Reality] ایسی شے ہے جس کا ہمیں علم نہیں ہوسکتا، صرف مظاہر کا علم ہوسکتا ہے۔ اسپنسر اپنی کتاب *First Principles* میں دعویٰ کرتا ہے کہ:

> Ultimate reality is unknowable, and phenomena alone are knowable.[2]

بالفاظ دیگر ایسے حقائق موجود ہیں جن کے وجود کو ہمارے قویٰ باطنی بہ طور شعور محسوس کرتے ہیں مگر عقل سے ان کا ادراک نہیں ہوسکتا ـــ اسپنسر خدا پر بہ حیثیت ایک حقیقت مطلقہ [ultimate reality] کے پختہ یقین رکھتا ہے، جو تمام اشیا کا سر چشمہ اور ماخذ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہم اپنے تجربی حقائق

1- Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, eds., Stephen Evans and Sylvia Walsh, New York: Cambridge University Press, 2006, Soren Kierkegaard, Either/or: *A Fragment of life [penguin classics]*, New York: Penguin Books 1992, p. 508.

2- Clement C.J. Webb, *A History of Philosophy*, New York: Henry Holt and Company, p. 246.

[empirical facts] اور تجربی شواہد سے اس مقام پر ضرور پہنچ جاتے ہیں کہ خدا ایک غیر مشروط اکائی [uncondition unity being] کے طور پر موجود ہے، تاہم اس کی ذات یا ہستی ہمارے لیے نامعلوم ہی رہتی ہے۔ خدا کا موجود ہونا اس کے معلوم ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا۔ بالفاظ دیگر شے موجود، شے معلوم کے لیے دلیل مکتفی نہیں کہی جا سکتی۔ نامعلوم کی اصل ماہیت اور اس کے مظاہر دونوں جدا جدا چیزیں ہیں۔

اسپنسر کہتا ہے یہ درست ہے کہ ہم یہ جانتے ہیں کہ خدا موجود ہے۔ مگر اس کے اصل خواص اور اس کی حقیقی قوت ہم پر کھل کر کبھی سامنے نہیں آ پاتی۔[1]

ڈیلتھی: فیصلوں میں صرف عقل کی نہیں نفس کے دیگر رجحانات کی عمل داری بھی لازم ہے:

ڈیلتھی [Wilhelm Dilthey, 1833-1911] کہتا ہے کہ انسان کسی بھی چیز کے ردّ یا قبول کا فیصلہ محض عقل کی بنیاد پر نہیں کرتا، بلکہ اس میں اس کے جذبات واحساسات، رجحانات ومیلانات اور تاریخ وروایات کا بڑا دخل ہوتا ہے:

> Knowledge of mind-constructed world originates from the interaction between lived experience, understanding of other people, the historical comprehension of communities as the subject of historical activity and insight into objective mind.[2]

تفہیم اشیا کی محض عقلی جہت [rational approach] درست نہیں کیوں کہ یہ انسان کو محض عقلیت میں محصور ومحبوس کر دیتی ہے، جس سے اس کی زندگی کے جائز [Legitimate] مگر غیر عقلی [Ir-rational] دائرے ناقص [abnormal] سمجھے جاتے ہیں یا غیر ضروری [Irrelevent] لہٰذا ایک ایسے اظہار [Interpretation Model] کی ضرورت ہے جو انسان کو ایک خانے [Faculty] میں محدود نہ کرے بلکہ پورے انسان سے بحث کرے۔

برگساں: وجدان کی عقل پر بالادستی:

مشہور ارتقائی فلسفی ہنری برگساں [Henry Bergson, 1859-1941] اپنے تخلیقی تطوّر [creative evolution] میں یہ دکھانے کی کوشش کرتا ہے کہ طبیعیاتی کش مکش میں ذہن یا intellect کا ایک عنصر ضرور ہوتا ہے، لیکن برگساں عقل کی اہمیت کو کم کر دیتا ہے۔ اور ہر شے کی عقلی توجیہات ڈھونڈنے اور سائنسی منہاج علم ہی کو سچائی کا منبع وماخذ قرار دینے والے جھوٹے رویے کو بے

۱- قاضی قیصر الاسلام، تاریخ فلسفہ مغرب: قدیم یونان سے عہد جدید تک، کراچی: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۲۰۰۲ء، جلد ۱، صفحہ ۴۴۷۔

2- W. Dilthey, "The Hermeneutics of the Human Sciences", in *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to The Present,* ed., Kurt Muller-Vollmer, New York: Continuum, 1985, pp. 151-152.

نقاب کرتا ہے۔اس کے مطابق عقل یا ذہانت تو قوت حیات کے تابع رہتی ہے۔ یہ عقل نہیں وجدان ہے جو درست معنوں میں ماورائے بیان اور مافوق العقل تخلیقی قوت ہے۔انسان کو غیر مادّی اور سائنسی سچائی کی تلاش وجستجو میں عقل کی بجائے وجدان پر ایک گونا زیادہ بھروسہ کرنا پڑے گا:

Bergson, in his Creative Evolution, tried to show that intellect was just one factor in biological adaptation and evolution and in man's struggle with life and nature. Bergson undermines reason and exposes the pretensions of reason and scientific intelligence as sources of truth. Intelligence was the servant of a life-force. Not reason but intuition can apprehend the world which is an indefinable 'super- rational creative force'. Man should depend on intuition more than on intelligence in his pursuit of scientific and metaphysical truth.[1]

وٹگنسٹائن: اقدار دنیا کے باہر سے آتی ہیں:

وٹگنسٹائن [Ludwig Wittgenstein, 1889-1951] جو منطقی ایجابیت پسند [Logical Positivism] فلسفیوں میں سب سے اونچے مقام کا حامل فلسفی ہے، اس کا کہنا ہے:

One major job of the philosopher is just bring words back from their metaphysical flights: to stop and ask whenever on essence is discovered or a word is restricted to one essential meaning, whether in fact we do use words only like that after all. And if we do not so use them ordinarily that is a sign that something has gone wrong.[2]

وٹگنسٹائن کی کتاب *Tractatus* کے انداز کو ڈاکٹر منظور احمد صاحب ''مقدس کتابوں'' سے تشبیہ دیتے ہیں۔وہ کہتا ہے کہ عقل کے ذریعے Ontological حقائق کا ادراک ممکن نہیں۔اس کا کہنا ہے کہ اقدار دنیا کے باہر ہے:

It must lie outside the world.[3]

1- Des Raj Bhandari, *History of European Political Philosophy,* Bangalore: Print. & Pub. Co., 1963, p. 558

2- [Wittgenstein MPD, 116] quoted in Gross Barry, *Analytic Philosophy* p. 154.

3- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico- Philosophicus,* [trans., D. F. Pears and B. F. McGuinness] New York: Routledge Classics, 2001, 6.41., p. 86.

اس کی فکر کا خلاصہ یوں بیان کیا جا سکتا ہے:

> Wettgenstein asserts of the discovering the ethical life through reason. Metaphysics is unsayable. There was therefore a need to transcend rational discourse. There is no necessity or value in the world. Knowledge is not to be found even in language - there are "language games" which cannot represent universal truth. Wettgenstein gives us self doubt.[1]

جوڈ: عقل جذبات کے تابع مہمل ہے:

جوڈ [Joad, 1891-1953] کہتا ہے کہ عقل، جذبات کے ایسے تابع ہے جیسے کُتے کے پاؤں اس کی ناک [یعنی قوّتِ شامّہ] کے پیچھے ہوتے ہیں:

> Reason is thus represented as the handmaid of instinct and desire, her function being to invent arguments for what we instinctively believe and justifications for what we instinctively want to do, so that a man's thought follows his desires much as the feet of a hungry dog follow his nose.[2]

عقل: اقدار لذاتہٖ سے لاعلم اور عاجز:

عقل، مظاہرات [Phenomena] اور صفات [Attribute] سے تو واقف ہو جاتی ہے لیکن ذات [Nomena] سے واقفیت حاصل کرنے سے معذور ہے۔ وہ اشیا کے فوری [Immediate] اور قریبی [Pronimate] مقاصد بیان کر دیتی ہے لیکن اصلی [Intrinsic] اور حقیقی [Ultimate] مقاصد بتانے میں بالکل عاجز ہے، اسے اقدار لغیرہٖ [Instrumental Values] کا علم تو ہو جاتا ہے لیکن اقدار لذاتہٖ [Instrinsic Values] کا علم نہیں ہوتا۔ وہ یہ تو بتا سکتی ہے کہ بارش کیسے ہوتی ہے؟ زلزلہ کیسے آتا ہے؟ لیکن یہ بتانے سے عاجز ہے کہ زلزلہ کیوں آتا ہے؟ بجلی کی تسخیر کے باوجود عقل اس کی حقیقت کی دریافت سے عاجز ہے۔[3]

پھر زلزلے اور بارش کے اسباب کی توجیہہ و توضیح بھی حتمی نہیں بلکہ ان توجیہات کی اقسام اتنی ہی ہیں جتنی سانپوں کی۔

1- Javed Akber Ansari, "Rejecting Freedom and Progress: The Case Against Capitalism" in *Jareeda,* 29, KU: BCC&T, 2004, p.20.

2- C.E.M. Joad, *Decadence: A Philosophical Inquiry,* Kessinger Publishing, 2008, p. 36.

۳- سید محمد سلیم، مغربی فلسفۂ تعلیم کا تنقیدی مطالعہ، لاہور: تنظیم اساتذہ، ۱۹۸۹ء، صفحہ ۸۱۔

فلسفے اور سائنس کے افکار: کشاکشی اور نبرد آزمائی:

ایک سائنسی مکتب دوسرے کی علمی توجیہہ کو علمی حقیقت دینے کو تیار نہیں ہوتا۔ وہ اس میں کسی قسم کی رواداری [Tolerance] پر راضی نہیں، یہی حال فلسفے کا ہے، اگر عقلیت پرستی [Rationalism] کے مکتب فکر ہی کو دیکھ لیا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ یہاں، ڈیکارٹ، اسپنوزا اور لائبنیز، تینوں فلاسفہ ذہن انسانی کی عقلی صلاحیت ولیاقت کو حقیقت کے علم کا واحد ماخذ تسلیم کرتے ہیں، کہ عقل انسانی کے درست استعمال کے ذریعے کائنات کی حقیقت معلوم کی جاسکتی ہے، لیکن اس کے باوجود اِن تینوں کی عقلی کاوشوں کے نتائج ایک دوسرے سے بالکل متخالف ومتضاد ہیں، ڈیکارٹ کی تفتیش کا نتیجہ ثنویت [Dualism] کی صورت میں برآمد ہوا، اسپنوزا کا وحدت پرستی [Pantheism] کی شکل میں، اور لائبنیز کا کثرت پرستی [Monadism] کے روپ میں۔ اِسی لیے کولن ولسن لکھتا ہے:

> There is not a single statement by any philosopher since Descartes that cannot be immediately contradicted by another statement of another philosopher -- or sometime from the same one.[1]

خود ڈاکٹر منظور احمد صاحب کو اقرار ہے کہ:

> ''جدیدیت کے فلسفے اگر چہ آپس میں اختلاف کا شکار رہے ہیں اور ڈیکارٹ، اسپنوزا، ہیگل، مارکس اور فرائڈ جدیدیت کا ایک خاص نقطۂ نظر رکھتے ہیں، لیکن کسی خاص دوسرے نقطۂ نظر کی صحت کے امکان کو خارج از قیاس قرار دیتے ہیں''۔[2]

غرض فلسفے اور سائنس کی تاریخ ہی ردّو قبول کی کش مکش اور نبرد آزمائی سے عبارت ہے۔ اس کے باوجود جدیدیت پسند، سائنس دانوں اور فلسفیوں کی ایک دوسرے کی توجیہات کے عدم اتفاق [Disagreement] کو تنوع [Diversity] سے تعبیر کرتے ہیں اور مذاہب کے درمیان ہونے والے Inter-Religious یا Intra-Religious اختلافِ آرا کو فرقہ بازی [Sectarianism] کا نام دیتے ہیں۔ یہ صراحتاً علمی بددیانتی اور مذہب دشمنی ہے۔

آئن اسٹائن: استدلالی علوم کی غیر استدلالی بنیادیں:

فلسفہ اور سائنس بہت سی مابعد الطبیعیات [Metaphysics] وایمانیات [Dogmas] پر مشتمل ہے۔ آئن سٹائن کا کہنا ہے کہ سائنس صرف یہ بتاسکتی ہے کہ ''کیا ہے''۔ کیا ہونا چاہیے وہ نہیں بتاسکتی۔ اسی طرح جن علوم کو ہم استدلالی کہتے ہیں ان کی بنیاد بھی غیر استدلالی ہوتی ہے۔ مثلاً ریاضی کے بنیادی اصول۔ آئن اسٹائن کا کہنا ہے:

1- Colin Wilson, *Beyond the Outsider: The Philosophy of the Future*, Houghton Mifflin, 1995, p. 67.

۲۔ منظور احمد، ''روایت، جدیدیت اور لسانیات''، مشمولہ ما: نامہ صریر، صفحہ ۲۱۔

As far as the law of mathematics refer to reality, they are not certain; and as far as they are certain, they do not refer to reality.[1]

جدیدیت: نقل سے زیادہ نقلی و تقلیدی دائرۂ علم ہے:

کیا جدیدیت خود علمیت کا نقلی دائرہ نہیں، جس میں مختلف فلسفیوں کے آرا و افکار اور نظریات واقوال کی روشنی میں نتائج کا استخراج کیا جاتا ہے؟ مشہور مغربی فلسفی اور ریاضی داں وائٹ ہیڈ [A.N. Whitehead , 1861-1947] کا یہ قول کس علم دوست کو معلوم نہیں:

The Safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of foot notes to Plato.[2]

گوکہ ڈاکٹر صاحب اس مقولے کے قائل نہیں، لیکن بات صرف وائٹ ہیڈ کی نہیں دیگر مغربی مفکرین اور فلاسفہ بھی اسی موقف کے حامی ہیں۔ نیطشے کے مطابق اگر چہ فلاطونی عیسوی اقدار اب اپنا اثر و تحرک کھو چکی ہیں لیکن جدیدیت اپنے جوہر میں کوئی نئی معاشرتی تبدیلی نہیں ہے بلکہ جدیدیت خود ماضی کے افکار و نظریات ہی کا تسلسل ہے، اور نہ ہی جدیدیت کوئی ہمیشہ قائم رہنے والی شے ہے۔ نیطشے دعویٰ کرتا ہے کہ جدیدیت اور اس کے تمام عناصر ترکیبی یا ادارے مثلاً جدید سائنس، جو علت و معلول سے عبارت ہے، لبرل جمہوری سیاست، رومانویت، انسان پرستی اور آزاد فکر اشتراکیت سب کی سب اپنی اصل میں فلاطونیت اور عیسائیت ہی سے ماخوذ و مستعار ہیں، رابرٹ پپن لکھتا ہے:

According to Nietzsche, all the major institutions of modernity -- modern science, with its reliance on causal, deterministic explanation, liberal-democratic politics, romanticism, humanism, "free thinking," socialism -- should be interpreted as essentially Christian, or as expressing the kind of psychological and moral interests promoted by Christianity.[3]

1- William P.Berlinghoff and Fernando Quadros Gouvea, *Math Though the Ages: A Gentle History of Teachers and Others*, Oxton House Publishers and Mathematical Association of America, 2004, p. 63 -- Wesley J. Wildman and W. Mark Richardson, *Religion and Science: History, Method, Dialogue*, UK: Routledge, 1996, p.123.

2- Alfred North Whitehead, "*Process and Reality*", [eds., David Ray Griffin and Donald W. Sherburne], Free Press, 1979, p. 39.

3- Robert B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*, UK: Blackwell Publishers, 1999, p.79.

اسی لیے ہائیڈگر جدیدیت کو بے ثبات اور بے بنیاد قرار دیتے ہوئے کامل بے معنویت [consummate meaninglessness] کا دور قرار دیتا ہے۔[1]

علوم میں اختصاص فی الاصل علوم کی خانوں میں تقسیم اور محدودیت ہے:

کیا Compartementilization of Knowledge [علم کی خانوں میں تقسیم] نے آدمی کو جہالت پر قانع کرتے ہوئے منحصر بر غیر نہیں کر دیا؟ کیا آج کا آدمی [Modern Man] اپنی دسترس سے باہر دیگر علوم کو محض ایمانی سطح پر قبول نہیں کرتا؟ مثلاً ڈاکٹر منظور احمد صاحب اگر بیمار ہو جاتے ہیں تو اپنے معالجے کے لیے طبیب کی تجاویز پر انحصار و ایمان محض کے سوا اُن کے پاس اور کوئی چارہ ہے؟

ان سوالات و اشکالات کے جوابات اور تصفیے کے بغیر انسان یا مذہب کو محض عقلیت کے اندر محصور کر دینا عقل اور اس کے مقام سے عدم واقفیت کا ثبوت ہے اور اس پر مشرق و مغرب میں ہونے والے علمی مباحث سے بے خبری کی دلیل۔

مابعد الطبیعیاتی حقائق کے ردّ و قبول کی شرائط طبیعیاتی مسائل کے مماثل: منظور احمد:

ڈاکٹر منظور احمد کا یہ بیان پڑھ کر تو آدمی حیران رہ جاتا ہے کہ اتنی اتھلی اور بے مغز بات انھوں نے کیسے لکھ دی؟ ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

> ''مابعد الطبیعیاتی مسائل حقیقت میں طبیعیاتی مسائل سے علیحدہ کوئی دوسرا نوعی وجود نہیں رکھتے۔ ان کی یقینی اور بے یقینی کی شرائط بجنسہٖ وہی ہیں جو طبیعی علوم کی یقینی اور بے یقینی کی ہیں...... اسی طرح مذہبی وجدان بھی یقیناً میرے دوسرے وجدانوں سے مختلف نہیں، بلکہ میرے دوسرے تجربات کی طرح ایک تجربہ اور میرے دوسرے اختبارات کی طرح ایک اختبار ہے''۔[2]

مذہب پر جدیدیت پسند حضرات کی گفتگو عموماً تین نکات کے گرد گھومتی ہے:

[۱] مذہب، عقلی [Rational] نہیں ہوتا، یعنی نقل، عقل سے معرّا ہے۔

[۲] مذہب کا ذریعۂ علم وجدان [Intuition] ہے، گویا مذہبی حقائق کا ادراک ایک صوفیانہ واردات ہے جس کا تجربہ ہر اس شخص کو ہو سکتا ہے جو خود کو محض صوفی سمجھے۔

[۳] وجدان پر اٹھنے والے علمی اعتراضات کا اطلاق وحی [Revelation] سے ثابت شدہ مذہبی علمیت پر کر دیا جاتا ہے۔

1- Robert B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem* . p. 135.

۲- منظور احمد، ''ثبات، تغیر اور نشاۃ ثانیہ''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحات ۲۰۴-۲۰۵۔

مذہب وجدانی نہیں ہوتا۔ وحی سے ثابت شدہ غایات اور وجدان کے ذریعے حاصل ہونے والے تجربے میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ وحی [Revelation] ایک ایسا ذریعۂ علم ہے جس میں کُلّیت اور قطعیت پائی جاتی ہے۔ نبی کی ذات مہبطِ وحی ہے جس میں خدا اور اس کے نبی کے درمیان نوعِ انسانی کی عملی ہدایت کے لیے رابطہ فرشتے کے وسیلے سے انجام پاتا ہے، اور اس کے ذریعے وہ علم حاصل ہوتا ہے جو انسان اپنی ذاتی استعداد سے نہیں جان سکتا، جیسا کہ ارشاد فرمایا:

وَ یُعَلِّمُکُمۡ مَّا لَمۡ تَکُوۡنُوۡا تَعۡلَمُوۡنَ [۲:۱۵۱]

''اور تمھیں اُن چیزوں کی تعلیم دیتا ہے، جو تم نہیں جانتے تھے''۔

صاحبِ نبوّت کو وحی کی صحت وقطعیت پر اس شدّت اور وفور سے یقین حاصل ہوتا ہے جو ہر معیار کی احتیاج سے بالا ہے، خود نبی کی بات تو رہی ایک طرف، وہ اس یقینِ کامل کو اپنے اصحاب واحباب میں بھی اس درجے بیدار کر دیتا ہے کہ وہ بھی نبی کے بیان فرمودہ عقائد واحکام پر یقین کے لیے ہر طرح کے عقلی و عملی ثبوت سے ماورا ہو جاتے ہیں ـــ وجدان ایک باطنی کیفیت کا نام ہے جو ادراکاتِ حسّی ہی کے اصول پر منکشف ہوتا ہے اور ماورائی حقائق کے علم کا ذریعہ نہیں، سب سے بڑھ کر وجدان ظن واحتمال خطا کے امکان سے ہرگز مبرّا نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بہ اعتبار نوعیت و کیفیت وجدان فکر سے مختلف نہیں۔ حضرت امام غزالیؒ [م ۵۰۵ھ] اور برگساں [Henri Bergson, 1899-1941] دونوں کے مطابق وجدان بہ اعتبار نوعیت عقل سے مختلف نہیں بلکہ عقل ہی کی کمال یافتہ صورت ہے جو شعور کی غیر ارادی سطح پر کارفرما ہوتی ہے۔

وجدان یعنی ''اعماقِ نفس میں پایا جانے والا شعور'' موضوعی معاملہ [subjective matter] ہے۔ جب کہ وحی ایک معروضی [objective] حقیقت ہے۔ موضوعیت کو معروضیت کے برابر لانے کا مطلب ہے: ''موضوع ہی معروض ہے اور معروض ہی موضوع'' فی الاصل حقیقت کچھ نہیں یہ مجھ پر منکشف ہونے والی محض ایک کیفیت یا واردات کا نام ہے جس میں خطا بھی ہو سکتی۔ یہ فکر حد درجے کج اور گم راہ کن ہے جس نے وحی اور شریعتِ محمدی کو عام انسانی تجربات کے مثل ایک تجربہ قرار دے کر اس کے ردّ وقبول کا اختیار عقل استقرائی کو سونپ دیا، اور وحی کو مابعد الطبیعی جہت سے کاٹ کر عقل کے رحم وکرم پر چھوڑ دیا۔ دوسری طرف یہ فکر وحی میں بھی خطا کا امکان مضمر سمجھتی ہے۔ یہ تمام گم راہ کن امکانات وحی کو صوفیانہ واردات پر قیاس کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔

منظور احمد: مذہبی وجدان اور مذہبی تجربہ نوعاً دیگر وجدانات اور اختبارات کے مماثل:

دوسری بات ڈاکٹر منظور احمد صاحب نے یہ ارشاد فرمائی: ''مذہبی وجدان بھی.... میرے دوسرے نوع کے تجربات کی طرح ایک تجربہ اور میرے دوسرے اختبارات کی طرح ایک اختبار ہے''۔

خدا اور معاد جیسے مذہبی حقائق کو 'اختباری تجربہ' قرار دینا، اختباریت کے اصول ومبادی اور

تعریف واساس سے ناواقفیت کا ثبوت دینا ہے۔ مابعد الطبیعی حقائق حواس انسانی کے دائرۂ ادراک سے ماورا ہوتے ہیں۔ اس لیے ان کا حسّی تجربہ ومشاہدہ ممکن نہیں۔ جب کہ اختباری تجربہ محسوس کے مشاہدے سے عبارت ہے جو لازماً زمان ومکاں کی حد بندیوں میں محصور ہوتا ہے۔ اب اگر مابعد الطبیعی حقائق کا تجربہ اختباری ہے تو وہ ماورائے زمان ومکاں نہیں ہوسکتا، اور اگر ماورائے زمان ومکاں ہے تو پھر اسے اختباری قرار نہیں دیا جاسکتا۔ ڈاکٹر منظور احمد لکھتے ہیں:

''ہم میں سے ہر شخص اپنے اعماقِ نفس میں ایک ایسا شعور پاتا ہے جو تمام مذہبی حقائق کی بنیاد بنتا ہے اور شعور کے یہی امکانات زمان ومکاں کی حد بندی سے نکل کہ ہم کو اس حقیقت کا پتا دیتے ہیں جس پر مذہب کی بنیاد قائم ہے''۔[1]

عجیب بات ہے کہ ڈاکٹر صاحب مذہبی حقائق کو اختباری تجربہ قرار دینے کے باوجود ''ماورائے زمان ومکاں'' بھی مان رہے ہیں۔ ایک مقام پر علامہ اقبال پر [جنھوں نے مذہبی تجربے میں وقوف کے عنصر کی بنا پر اسے اختباری قرار دیا تھا] نقد کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مذہبی تجربہ اختباری نہیں ہوتا:

''مذہبی تجربہ اس قبیل کا تجربہ نہیں ہے، اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ تجربہ بنیادی طور پر حسّی اور اختباری تجربہ بن جاتا اور مذہبی حقائق حسّی اور اختباری حقائق کا درجہ پاتے اور علوم حسّی اور مذہب میں کوئی فرق باقی نہ رہتا۔ یہ بات صحیح نہیں ہے جیسا کہ اقبال کا منشا معلوم ہوتا ہے کہ مذہبی تجربے میں احساس کا نتیجہ زیادہ ہوتا ہے اور حسّی تجربے میں وقوف کا، اور یہ کہ دونوں تجربات میں نوعیت کا نہیں بلکہ درجات کا فرق ہے''۔[2]

عہدِ حاضر کے جدید ذہن کے لیے اسلام کی عقلی تفہیم کے شوق میں ڈاکٹر صاحب ایسے متضاد ومتناقض موقف اختیار فرمارہے ہیں، جسے عہدِ جدید کا ترقی یافتہ ''خوگرِ پیکرِ محسوس'' انسان، کبھی قبول نہیں کرسکتا۔ اوّل تو منظور احمد صاحب کے ہاں مذہبی وجدان یا تجربے کا اختباری یا غیر اختباری ہونا اور نوعاً حسّی تجربے سے مختلف ہونا یا نہ ہونا تضادات وتناقضات کے باعث طے شدہ نہیں ہے۔ دوسرے وہ مذہبی تجربے میں وقوف کے عنصر کو داخل نہیں سمجھتے کہ اگر ان تجربات میں وقوف کا عنصر شامل ہوتا تو ان کی توثیق ممکن ہوتی۔ ان کے مطابق مذہبی تجربات میں وقوف کا عنصر داخل سمجھنے سے تجربے کے معروض کا حقیقی وجود ثابت نہیں ہوتا، اس لیے کہ:

''ان کا سبب امرِ واقعہ میں اس طرح موجود نہیں ہوتا جس طرح وقوفی حسّی تجربوں کا ہوتا ہے''۔[3]

ظاہر ہے ایسی صورتِ حال میں اسے خدا، ملائکہ، مقاماتِ معاد، وحی جیسے مابعد الطبیعی حقائق کی بنیاد

۱۔ منظور احمد، ''ثبات، تغیر اور نشاۃ ثانیہ''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۲۰۹۔

۲۔ منظور احمد، ''اقبال کا فلسفۂ مذہب''، مشمولہ اقبال شناسی، صفحہ ۹۰۔

۳۔ ایضاً، صفحہ ۹۲۔

قرار دے کر عہد حاضر کے ترقی یافتہ انسانی ذہن کے لیے قابلِ فہم اور لائق قبول بنانے کی بات کرنا، موجودہ انسانی فہم، اس کی نفسیات اور ان مذہبی معتقدات وحقائق کی اصل سے ناواقفیت کا ثبوت دینا ہے۔

طبیعیات کی مابعد الطبیعی بنیادیں: حقیقت اب صرف محسوس میں منحصر نہیں:

عقل کا گھوڑا تو مدت ہوئی مر چکا۔ اٹھارویں صدی تک بعض فلسفیوں کے ہاں عقل کی یہ حیثیت تسلیم کی جاتی تھی کہ وہ مجرّد عمل کے بل پر بھی حقیقت کو پا سکتی ہے۔ انیسویں صدی میں Rationalism کی صرف اصطلاح باقی رہ گئی اور زور اس پر ہو گیا کہ حقیقت صرف تجربے اور مشاہدے ہی سے ممکن ہے۔ اس ذہنی رویّے نے Scientism کی بنیاد رکھی۔

انیسویں صدی کی طبیعیات ٹھیٹھ مادّیت پر مبنی تھی، جس کے زیر اثر کچھ عرصے پہلے تک یہی سمجھا جاتا تھا کہ اصل حقیقت مادّہ ہے اور مادّہ نام تھا، اُس چیز کا جو مشہود فی الخارج اور موجود فی المکان ہو، یعنی ایک ایسی سخت، بسیط اور بدیہی شے جسے دیکھنا اور چھونا ممکن ہو۔ چناں چہ اس تصور کے تحت حقیقی کہلانے کی مستحق صرف وہی اشیا ہو سکتی تھیں جو مرئی بھی ہوں اور قابلِ لمس بھی۔ لیکن آج اس تمام طرزِ فکر کی بنیاد کا کہیں پتا نہیں چلتا۔ مادّہ اب مذکورہ خصوصیات کا حامل نہیں رہا، بلکہ اب تو اسے خلائے مکانی کے واقعات کا مجرد ریاضیاتی اتصاف [Abstract Mathematical Charaterization] خیال کیا جاتا ہے، یا برقِ سیال کا ایک معجونِ مرکب، یا پھر اسے احتمال کی ایسی لہروں [Waves of Probability] سے تعبیر کیا جاتا ہے جو عدم کے اندر سرگرداں ہوں۔ اندریں حالات یہ کہنا غلط نہیں کہ آج کل مادّہ ایک ایسی پراسرار، گریزاں اور ناقابلِ گرفت شے کا نام ہے جو کسی مادّی نظریۂ کائنات کے لیے کوئی معقول بنیاد فراہم نہیں کر سکتی۔ چناں چہ کسی نے کیا خوب کہا ہے کہ آج کل کا مادّہ تو اس بلی کی ہنسی کے مانند ہے جو رفتہ رفتہ نظروں سے اوجھل ہو کر اپنے پیچھے صرف اپنی ہنسی چھوڑ گئی ہو۔

علاوہ ازیں اب تو سائنس کی دنیا میں یہ بھی باور کیا جانے لگا ہے کہ مادّے [اگر وہ کہیں موجود ہے تو] کی اصل ایک غیر مادّی یا روحانی دنیا سے متعلق ہے۔ پروفیسر ایڈنگٹن اس دنیا کو غیب کی دنیا [Unseen World] کہتا ہے، اور سی ایم جوڈ [C.M.Jode] کا کہنا ہے کہ متعدد ماہرینِ طبیعیات کی تحقیقات کے مطابق اس عالم کے پیچھے، جس کا مطالعہ طبیعیات کرتی ہے، ایک اور دنیا موجود ہے۔ یہ دوسری دنیا ایک ذہنی یا روحانی وحدت [Mental or Spiritual Unity] ہے جس کے بارے میں کہا یہ جاتا ہے کہ مادّہ اسی وحدت کا ایک ظاہری پیکر ہے۔ چناں چہ سائنس داں اب اس امر کا اعتراف کرنے لگے ہیں کہ وہ عالم جس کا مطالعہ سائنس کرتی ہے، حقیقی عالم نہیں۔ تو پھر سوال یہ

ہے کہ اصل حقیقت کیا ہے؟ اس کا جواب سر جیمس جینز کے نزدیک یہ ہے کہ اصل حقیقت ایک بڑے ریاضی داں کا ذہن ہے، جب کہ پروفیسر ایڈنگٹن بھی اسے ایک ہمہ گیر اور عالم گیر وجودِ ذہنی سے تعبیر کرتے ہیں اور برگساں کے نزدیک اصل حقیقت عبارت ہے جوششِ حیات کے ایک بہتے ہوئے دریا [Elan Vital] سے۔ سو اگر حقیقت یہی کچھ ہے تو اس کا مطلب سوائے اس کے اور کیا ہے کہ مادّی اشیا کا وہ عالم جو ہمیں اپنی ظاہری آنکھوں سے نظر آتا ہے اور جسے ہم کل تک حقیقی سمجھنے کے عادی تھے، اب حقیقی نہیں رہا۔ چناں چہ پروفیسر ایڈنگٹن اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ سائنس کو اب اس پر کوئی اصرار نہیں رہا کہ حقیقت صرف اور صرف محسوسیت سے عبارت ہے اور سی ایم جوڈ [C.M.Jode] سر جیمس جینز کے حوالے سے کہتے ہیں کہ انھوں نے طبیعیات کے عام پیرایہ وحدود کا نقشہ کھینچتے ہوئے طبیعیات داں کے علمِ موجودات کو افلاطون کے ان زنجیر بستہ قیدیوں کے علم کے مماثل قرار دیا ہے جو اس کے غار کی تمثیل میں صرف اپنے سامنے دیوار پر منعکس ہونے والے سایوں ہی کو دیکھ سکتے ہیں اور اپنے پیچھے مڑ کر حقیقی اشیا کو نہ دیکھ سکنے کی وجہ سے اصل حقیقت سے ہمیشہ بے خبر رہتے ہیں۔ گویا سر جیمس جینز کے نزدیک افلاطون کے غار کے قیدیوں کے علم کی طرح ہمارے طبیعیات داں کا علمِ موجودات بھی دراصل سایوں اور پرچھائیوں ہی کا علم ہے اور ہم گویا سایوں اور پرچھائیوں کی دنیا میں زندگی بسر کرتے ہیں۔ چناں چہ اس تمام تر گفتگو کی رو سے تو مادّہ اور مادّی اشیا کا یہ عالمِ محسوس ومشہود سر تا سر فریبِ نظر ہی نکلا اور سائنس نے خود ہی ثابت کر دکھایا کہ اشیائے عالم جیسی کہ ہمیں نظر آتی ہیں، اصلاً ویسی نہیں۔[1]

مابعد جدیدیت: جدیدیت اور عقلیت کے تمام دعووں کا انہدام:

اب تو پانی سر سے اوپر ہو چکا ہے۔ مابعد جدیدیت [Post Modernism] نے جدیدیت کی پیش کردہ تمام آفاقی سچائیوں کو فریب قرار دے کر فکری میدان میں دلائل سے جدیدیت کی عمارت ہی ڈھادی ہے، اگر چہ جدیدیت کے قائم کردہ ادارے اپنی جگہ برقرار رہے، لیکن ان سب کی افادیت مشکوک ہوگئی۔ یہاں تک کہ مابعد جدیدی مفکرین سائنس کو بھی حتمی سچائی کی حیثیت سے قبول نہیں کرتے، لیوٹارڈ [J.F. Lyotard, 1924-1998] کہتا ہے:

> The point is that there is a strict interlinkage between the kind of language called science and the kind called ethics and politics: they both stem from the same perspective.[2]

۱۔ جمال پانی پتی، اختلاف کے پہلو، کراچی: اکادمی بازیافت، ۲۰۰۲ء، صفحات ۹۸-۱۰۰۔

2- J.F. Lyotard, *The Postmodern Condition:A Report on Knowledge,* trans., Geoff B Bennington and Brian Massumi, Minnesota: University of Minnesota Press, 1984. p. 8.

سائنس کی زبان اور اخلاقیات اور سیاسیات کی زبان میں گہرا تعلّق ہے اور یہ تعلّق ہی مغرب کے تہذیبی تناظر کی تشکیل کرتا ہے ـــــ یعنی سائنس بھی مغرب کی سیاست اور اخلاقی فلسفوں سے آزاد نہیں ہے۔

مابعد جدیدیت: سچائی اور حقیقت محض ایک التباس:

مابعد جدیدیوں کے نزدیک کسی بھی آفاقی سچائی کا تصوّر محض خیالی [Utopia] ہے۔ کیوں کہ سچائی محض ہمارے مشاہدے کا نتیجہ ہوتی ہے اور مشاہدہ ذہن کی تخلیق۔ ہم جو کچھ دیکھ رہے ہیں اس کی حیثیت سچائی کی نہیں، بلکہ ہم وہی دیکھتے ہیں جو دیکھنا چاہتے ہیں۔ یا جو مخصوص احوال وظروف ہمیں دکھاتے ہیں۔ بالفاظ دیگر ذہن فی الحقیقت سچائی کی تلاش نہیں کرتا بلکہ اسے تخلیق کرتا ہے۔ ہر ذہن کی سچائی کی تشکیل وترتیب، احوال وظروف اور پسند وناپسند کے بدل جانے سے تبدیل ہو جاتی ہے۔ چوں کہ بہ یک وقت متضاد ومتنوع سچائیوں کی تخلیق ممکن ہے لہٰذا اس کی کوئی تعبیر وترتیب حتمی نہیں۔[1] مابعد جدیدی مفکرین کے نزدیک دنیا حقیقی، ٹھوس اور مظاہر کی بجائے ایسے عکسوں [images] اور مظاہر [representation] سے عبارت ہے جو غیر حقیقی [unreal] اور غیر محسوس [Intangible] ہے۔ بالفاظِ دیگر دنیا محض ایک ویڈیو گیم ہے، جس میں ہم اپنی پسند کی سچائیاں دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں۔ ضیاالدین سردار اس کی تشریح میں لکھتے ہیں:

> This mean that the world has been transformed into a theater where everything is artificially constructed. Politics is a stage managed for mass consumption. Television documentaries are transformed and presented as entertainment. Journalism blurs the distinction between fact and fiction. Living individuals become character in soap operas and functional characters assume real lives. Everything happens instantaneously and every body gets a live feed on everything that is happening in the global theater.[2]

گویا سچائی، اقدار، اذواق اور عقلیت وغیرہ سب اضافی ہیں۔ ان کے پسند وناپسند کا تعلّق انفرادی پسند وناپسند اور حالات سے ہے۔ ایک ہی بات ایک حال ومقام میں سچ ہو سکتی ہے اور دوسرے میں جھوٹ۔ مابعد جدیدی فکر کا نمائندہ لیوٹارڈ [J.F. Lyotard] کہتا ہے:

۱- منظور احمد کا ارشاد کہ: ''حقیقت وہ ہے جو ہمارے اوپر منکشف ہوتی ہے'' اسی بات کی غمازی کرتا ہے کہ ''حقیقت'' کوئی معروضی شے نہیں بلکہ بہ یک وقت ہزاروں حقیقتیں ہو سکتی ہیں۔ یہ جدیدیت سے مابعد جدیدیت تک ہی کا ارتقائی سفر ہے۔

2- Ziauddin Sardar, *Postmodernism and the Other: the New Imperialism of Western Culture*, London: Pluto Press, 1998, p.23.

I define postmodernism as incredulity towards meganarratives.[1]

مابعد جدیدی تمام دعاوی اور سچائیوں کو مہابیانیوں [Meganarratives] سے تعبیر کرتے ہیں، جن کی حیثیت ان کے نزدیک داستانوں اور کہانیوں کی سی ہے۔ ان کے نزدیک زندگی صرف جذبات واحساسات اور Pragmatic Issues سے عبارت ہے۔ حقیقت کا سوال ہی بے معنی ہے، مطمع نظر ''مسئلہ'' اور ''حل'' ہے، نئے افکار ونظریات، نہ اصول و آدرش۔ اسی لیے بعض مفکرین اسے "Age of No Ideology" قرار دیتے ہیں۔ اس فکر میں سیکولرازم [Secularism] بھی ایک ''دین'' ہے سو مابعد جدیدی انسان اسے بھی قبول کرنے کو تیار نہیں، اسی لیے اسے لادینیت کے خاتمے کا عہد [Age of De Secularization] بھی کہا جاتا ہے۔[2] یہاں باہم متضاد و متخالف نظریات بہ یک وقت درست سمجھے جاتے ہیں۔ ایک شخص جو خدا، معاد، وحی جیسے مابعد الطبیعی امور پر یقین نہیں رکھتا روحانی سکون کے لیے کسی مذہبی پیشوا سے رجوع کرسکتا ہے، کبھی وہ اس سکون کے لیے سنیاسی یا جوگی کے پاس جاسکتا ہے، تو کبھی عیسائی راہب کے پاس۔ غرض نظریات وافکار سے لے کر طرزِ زندگی تک کسی مبسوط نظام [Doctrine] کسی شخص یا طبقے کو کسی رویّے، عقیدے ونظریے کورد یا ناپسند کرنے کا کوئی حق نہیں ہے، مثلاً شادی، مرد وعورت کے درمیان بھی ہوسکتی ہے، مرد و مرد کے درمیان بھی اور عورت وعورت کے درمیان بھی، بلکہ آدمی خود اپنے آپ سے بھی شادی کرسکتا ہے، لباس جیسا چاہے پہنے اور اگر کوئی بالکل برہنہ رہنے میں خوشی محسوس کرتا ہے تو اسے حق ہے کہ وہ عریاں رہے۔ وحدتِ ادیان کا نظریہ اگرچہ قدیم ہے مگر اسی وجہ سے مابعد جدیدیت [Postmodernism] نے اسے تقویت بخشی ہے کیوں کہ ہر چیز کے ردّ وقبول کا معیار انفرادی پسند وناپسند پر ہے، اگر ایک طرف تمام مذاہب سچے ہیں تو دوسری طرف مذہب پر یقین نہ رکھنا بھی غلط نہیں ہے۔ کوئی چیز حتمی، مطلق اور اٹل نہیں ہے۔ یہاں تک کہ مابعد جدیدی مفکرین قوموں کے وجود اور قوم پرستی، قومی فرائض، قومی کردار، قومی تفاخر کے بھی مخالف ہیں، پالیسی کی سطح پر محض سائنسی ترقی اور ٹیکنالوجی کے جبر کو ماننے کے لیے تیار نہیں، انھوں نے دیہی زندگی اور روایتی معاشروں کی افادیت اجاگر کی۔ ان کے نزدیک ہر شخص کو اپنی من چاہی زندگی بسر کرنی چاہیے تعلیم، سائنس وٹیکنالوجی او تعیشات وآسائش کوئی چیز اس پر مسلط نہیں کرنی چاہیے، آرٹ اور فنونِ لطیفہ میں وہ ہر طرح کے نظم اور پابندی کے خلاف ہیں۔ بہ قول گوپی چند نارنگ:

''ہر طرح کی نظریاتی ادّعائیت سے گریز اور تخلیقی آزادی پر اصرار مابعد جدیدیت ہے''۔[3]

1- J.F. Lyotard, *The Postmodern Condition,* p.xxiv.

2- Peter L. Berger, *The Desecularization of the World, Roourgent Religion and World Politics,* Michigan:William B Eerdmans Publishing co., 1999.

۳- گوپی چند نارنگ، ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، ۲۰۰۴ء، صفحہ ۵۳۰۔

اہل ایمان عقل کی نارسائی سے آگاہ ہیں:

اب جب کہ صورتِ حال یہاں تک پہنچ چکی ہے ایسے میں ڈاکٹر منظور احمد صاحب کا یہ کہنا کہ مذہبی عقائد کی عقلی تعبیر کے بغیر مذہب کو ہر ایک کے لیے واجب القبول نہیں بنایا جاسکتا، فرسودہ اور از کار رفتہ لگتا ہے۔ رہے وہ لوگ جو دینی طور پر ایک نظام استناد سے وابستہ ہیں، انھیں فرمان خداوندی، ارشادات رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اُمّت کے متواتر عقائد و اعمال کی تفہیم و تعبیر کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنے کی ضرورت نہیں کیوں کہ وہ God procentic apporach کے حامل ہیں۔

احاطے اور کمال سے معرا علم: عقل و مظاہر کا بنیادی نقص:

اہل ایمان جانتے ہیں کہ عقل اور مظاہر کی نسبت سے حاصل ہونے والا علم اپنی ساخت میں نامکمل ہوتا ہے، اُس کی کارکردگی اور پیش قدمی کبھی نہ زائل ہونے والے یقین کے حصول کے لیے ناکافی ہوتی ہے، جس کے باعث اُس علم کا معلوم بھی وجودی کمال و استقلال سے عاری ہوتا ہے۔ اِس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ عقل کی فعلیت کا رُخ اور پیش قدمی کا ہدف زمان و مکاں سے مشروط ہے، جب کہ مابعد الطبیعی حقائق خصوصاً ذاتِ حق، حرکت و جہت اور تغیّر و حد سے ماورا ہے، بلکہ اِن اُمور و اوصاف کی نسبت بھی کمالِ ذاتی کے منافی ہے۔ لازمانیت و مکانیت اُس کا خاصہ [property] ہے، جب کہ زمان و مکان کی حد بندی عقل کی مجبوری اور اُس کی جولان گاہ ہے۔ اِسی لیے موجود کا دائرہ ہمیشہ معلوم سے بڑا ہوتا ہے، موجود کو مکمل معلوم بنا دینا محال ہے اور کسی شے کا نامعلوم ہونا اُس کے غیر موجود ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔ انسانی علم اپنی ماہیّت میں احاطے کے اقتضا کی تکمیل سے خلقتہً عاری ہے۔ عقل محض آلۂ علم ہے، جو کسی بھی دیے گئے [given] ہدف [end] کو بہترین موجود ذریعے [mean] کے واسطے سے حصول کا مؤثر [efficient] طریقہ بتلاتی ہے۔ اِس کا ہدف شے کا وجود نہیں بلکہ اُس کی معلومیت ہے، جس کے لیے زمان و مکاں کا جبر ناگزیر ہے اور حرکت و تغیّر اور جہت و حدود، زمانیت و مکانیت کا خاصہ ہیں۔ اِسی لیے انسانی علم [عقل] خود اپنے اندر مطلق، مستقل، دائمی اور اٹل ہونے کی کوئی تمنا اور ایک حالت پر قانع رہنے کی کوئی خواہش نہیں رکھتا اِس کے تجربات و مشاہدات ہر دَم حرکت و تغیّر کا شکار ہو کر اِس کی محدودیت، نقص اور عدمِ تکمیل کا اظہار و اعلان کر رہے ہیں۔ اِسی لیے فکر کی دینی روایت میں عقل کا کردار غیر محدود ہے نہ فیصلہ کُن۔

عقل کی خوئے جستجو اسے یقین سے محروم رکھتی ہے:

عقل خود اپنے مطالبات و مقاصد کی تکمیل و تعیین سے عاری ہے، عقل، جس کی سب سے بڑی تمنا حصولِ یقین ہے، اُس کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ وہ خود ہے، کیوں کہ اُس کی خوئے جستجو کسی مرحلے پر بھی اسے تلاش و جستجو سے دست بردار نہیں ہونے دیتی، یہی سبب ہے کہ عقل کے ذریعے حاصل ہونے والا علم قطعیت سے بھی خالی ہوتا ہے اور یقین سے بھی۔ جب کہ دینی فکر کی ہر قسم اور جہت ''غیب''

کے حقیقی اور مطلق ہونے پر قائم ہے، جہاں حقیقت بر بنائے معلومیت واجب الاثبات نہیں بلکہ بر بنائے موجودیت ممکن الاستدلال ہے۔ اِس کا بنیادی محتوا [content] نظری و فکری نہیں بلکہ ورائے عقلی و فوقِ تجربی ہے۔ منتہائے علم ایک موجبِ یقین اثبات سے آگے کچھ نہیں، جس کے تحقق میں عقل تنہا کفایت نہیں کرتی بلکہ شعور کی دیگر اقسام ایک ہئیت وحدانی میں ڈھل کر مقصود کے حصول کو ممکن بناتی ہیں۔ مثال کے طور پر حُسن کی دریافت میں ذوق ایسا ہی ضروری ہے جیسی عقل ــــ وجود کے لازمانی و لامکانی مراتب کو عقل مان تو سکتی ہے لیکن دیکھ کر سوچ کر نہیں، صرف سُن کر۔ اِن کے ساتھ عقل کی نسبت حصول اور نظر کی نہیں بلکہ قبول اور خبر کی ہوتی ہے۔[1]

وجود کے لازمانی و مکانی مراتب کا اثبات بہ ذریعہ تعقل قلبی:

عقل کو یہ درجۂ سماعت اور معرفتِ حق کی خبر جس واسطے سے میّسر آتی ہے، وہ قلب ہے۔ قلب ماورائے علم وجود کو واجب الاثبات اور ممکن الاستدلال بنا دیتا ہے۔ قلب کے لیے مدارِ اثبات علم نہیں ایمان ہے۔ اس کا موضوع حقیقت، محتویٰ الغیب اور فعل جمالِ حق کا مشاہدہ ہے۔ اِسی کے باعث غیب و شہود مربوط ہو کر موردِ یقین بن جاتے ہیں، جس سے معرفتِ حق کی تکمیل ہوتی ہے اور شعور کے داعیۂ تیقن کو تسکین ملتی ہے، اِسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جو اللہ تعالیٰ پر ایمان لائے: يَهْدِ قَلْبَهُ [التغابن:۱۱] ''اللہ اُس کے دل کو ہدایت دیتا ہے''۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

> الا وان فی الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهى القلب.[2]

''آگاہ ہو جاؤ! جسم میں ایک ایسا ٹکڑا ہے، اگر وہ ٹھیک ہو جائے تو سارا جسم ٹھیک ہو جاتا ہے اور اگر اُس میں فساد آجائے تو سارا جسم فاسد ہو جاتا ہے، اور وہ قلب ہے''۔

۱۔ اس مخص مبحث کے تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے: ابو حامد محمد الغزالیؒ، المنقذ من الضلال، مصر: مکتبۃ الأنجلو المصریۃ، ۱۹۶۲ء - محی الدین ابن عربیؒ، الفتوحات مکیة، بیروت دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۲۰ھ/۱۹۹۹ء - شیخ احمد سرہندیؒ، مکتوبات امام ربانی، کراچی: ایچ ایم سعید کمپنی، ۱۹۷۷ء - فاطمۃ اسمٰعیل محمد اسمٰعیل، القرآن والنظر العقلی، امریکا: المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۳ء۔

Hossein Nasr, "Epistemological Questions: Relations among Intellect, Reason, and Intuition within Diverse Islamic Intellectual Perspectives", in *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*, USA: State University Press of New York Press, 2006, pp. 93-103.

سید حسین نصر، ''عقل اور وجدان'' [ترجمہ: احمد جاوید]، مشمولہ اقبالیات ۲: ۲۷، جولائی ۱۹۸۶ء، صفحات ۲۵۱-۲۶۱، اقبالیات ۲: ۴۷، جولائی - ستمبر ۲۰۰۶ء، صفحات ۱۲۹-۱۳۸۔

۲۔ محمد بن اسمٰعیل بخاریؒ، الصحیح البخاری، کتاب الایمان، باب فضل من استبرأ لدینه، جلد ۱، صفحہ ۳۱۔

قلب: منبع ایمان، مرکز خیر وشر:

قلب ہی جسم انسانی یعنی عالمِ اصغر کا سالار ہے۔ قرآن مجید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب پر نازل ہوا اور حضرات صحابہؓ کے قلوب میں محفوظ رہا۔ عقل کی تمام تر مابعد الطبیعی جہت قلب پر موقوف ہے۔ دل ہی عقل کو غیب پر اعتماد کے قابل بناتا ہے۔ دل سے منقطع ہو کر عقل کا ورائے حسّی مادّہ سلب ہو جائے گا، جو عقل کا حقیقی امتیاز اور بنیادی جوہر ہے۔ عقل کے تمام تر مقدّمات کی تائید وتوثیق و تصدیق اگر قلب سے نہ ہو تو یہ تعقل ہدایت کا ذریعہ نہیں بنتا۔ عقل اور علم نور ہیں مگر ایمان کے ساتھ۔ وہ پردۂ نور جو لذّت وحلاوتِ ایمان کے حصول کی راہ میں حائل رہتا ہے، اُس وقت چاک ہو جاتا ہے، جب دولتِ ایمان وایقان اطمینانِ قلبی کے ساتھ نصیب ہو جائے۔ حقیقت الحقائق کی قبولیت کا مشاہدہ تعقل قلبی کی نگاہ سے میسّر آتا ہے۔ اِسی لیے کفار کی سرزنش کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ آنکھوں سے اندھے نہیں بلکہ: تَعۡمَى الۡقُلُوۡبُ الَّتِيۡ فِي الصُّدُوۡرِ [۴۶:۲۲] ''اِن کے سینوں میں دھڑکتے دل اندھے ہیں''۔ اِسی قلب سے آدمی تدبّر وتفکر اور تعقل کے قابل ہوتا ہے، اِسی سے انسان سوچتا سمجھتا ہے، لیکن کفار کے بارے میں کہا: لَهُمۡ قُلُوۡبٌ لَّا يَفۡقَهُوۡنَ بِهَا [۱۷۹:۷] ''اُن کے دل ہیں مگر یہ اُن سے سوچتے سمجھتے نہیں''۔ ایمان کا تعلق قلب سے ہے اِسی لیے بعض اعرابیوں نے جب کہا کہ ہم ایمان لے آئے تو اللہ تعالیٰ نے اُنھیں ایسا کہنے سے منع کرتے ہوئے اِس کی وجہ یہ بتلائی کہ: لَمَّا يَدۡخُلِ الۡاِيۡمَانُ فِيۡ قُلُوۡبِكُمۡ [۱۴:۴۹] ''ابھی ایمان تمھارے دلوں میں داخل نہیں ہوا ہے''۔ گویا ایمان کا مستقر دل ہے اور خدا اور آخرت کے انکار کا داعیہ بھی دل ہی میں پیدا ہوتا ہے: قُلُوۡبُهُمۡ مُّنۡكِرَةٌ [۲۲:۱۶] ''ان کے دل منکر ہو رہے ہیں''۔ یہی قلب احکامات ومنہیات کا خیال رکھ کر تقویٰ کا محل بن جاتا ہے: فَاِنَّهَا مِنۡ تَقۡوَى الۡقُلُوۡب [۲۳:۲۲] ''اور یہ دلوں کے تقوے سے ہے''۔ مگر اللہ تعالیٰ کے کلام پر غور نہ کر کے یہی قلب مقفل ہو جاتا ہے: عَلٰى قُلُوۡبٍ اَقۡفَالُهَا [۲۴:۴۷] ''دلوں پر قفل لگ گئے ہیں''۔ اعمال کی پستی سے مہر لگوا لیتا ہے: خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوۡبِهِمۡ [۷:۲] ''اللہ نے اُن کے دلوں پر مہر کر دی''۔ اُن کے دلوں پر ایسے پردے پڑ جاتے ہیں جو عبرت ونصیحت کے قبول کرنے سے مانع بن جاتے ہیں: جَعَلۡنَا عَلٰى قُلُوۡبِهِمۡ اَكِنَّةً [۲۵:۶] ''ہم نے ان کے دلوں پر پردے ڈال دیے ہیں''۔ اُس کا دل زنگ آلود ہو جاتا ہے: بَلۡ رَانَ عَلٰى قُلُوۡبِهِمۡ [۱۴:۸۳] ''ان کے دلوں پر اُن کے کرتوتوں کا زنگ چڑھ گیا ہے''۔ شک ونفاق سے مملو قلب کو اللہ نے مریض بتلایا ہے: فِيۡ قُلُوۡبِهِمۡ مَّرَض [۱۰:۲] ''اُن کے دلوں میں بیماری ہے''۔ یہی قلب قساوت و شقاوت اور زیغ وغیض میں مبتلا ہو کر کبھی یاس وحسرت میں مبتلا ہوتا ہے، کبھی حسد سے جلتا ہے، بغض کی آگ سے بھڑکتا ہے، کبھی اندھا ہو جاتا ہے، کبھی لرز جاتا ہے، کپکپا جاتا ہے، ڈبڈبا جاتا ہے۔ اِسی طرح قلب کا خاشع ورافع، منیب وسلیم اور طاہر ہونا بھی قرآن میں جگہ جگہ مذکور ہے، کہ مومن کا دل خوفِ خدا سے سہم جاتا ہے اور ذکرِ الٰہی سے اطمینان پاتا ہے۔ یہی خوف ورجا اور اُمید وبیم کی کیفیت اُسے خدا کی معرفت نصیب کرتی ہے اور قربِ خداوندی کی دولت عطا کرتی ہے۔ قرآن نے مومنین ومتقین کی اِن

دونوں کیفیات کو ایک آیت میں اِس طرح جمع کیا ہے:

تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُوْدُ الَّذِيْنَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِيْنُ جُلُوْدُهُمْ وَقُلُوْبُهُمْ اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ [۲۳:۳۹]

''اِس سے اُن لوگوں کے رونگٹے کھڑے ہوجاتے ہیں جو اپنے ربّ سے ڈرتے ہیں پھر اُن کی جِلد اور دل اللہ کے ذکر کے لیے نرم ہوجاتی ہیں''۔

قرآن وسنت کی ان واضح نصوص کے باعث اسلاف اہل سنت و جماعت کا متفقہ اور محققانہ مسلک یہی ہے کہ مرکز و محل عقل دماغ نہیں قلب ہے۔ علامہ قرطبی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

> **القلب محل العقل في قول الأكثرين.**[۱]
>
> ''جمہور کے مختار مسلک کے مطابق محل عقل قلب ہے''۔

یہ بات محض اجماع و اتفاق تک ہی محدود نہیں بلکہ ائمہ عقائد اسے باب عقائد میں ذکر کرتے ہیں۔ امام ابو الشکور السالمی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

> **نحن فيه العقل محله القلب.**[۲]
>
> ''ہم اسی پر قائم ہیں کہ قلب ہی محل عقل ہے''۔

ذہنی اور قلبی تعقل میں فرق:

اگر دین و مذہب کی قبولیت سے لے کر مسائل و نظائر کی تفہیم و ترسیل تک ہر جگہ معیار اور سند تعقل قلبی [reason by heart] کی بجائے دماغی عقلیت [reason by mind] ہی ہے تو اس کا لازمی اور بدیہی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ دین و مذہب کو قبول نہ کرنے کی صورت میں کسی کو کافر اور ابدی عذاب کا مستحق سمجھنا عقلی اعتبار سے نادرست ہے کیوں کہ دماغی عقلیت جزواً جزواً، نجماً نجماً اور آہستہ آہستہ حقیقت کے ادراک کے قابل ہوتی ہے، جب کہ تعقل قلبی کے ذریعے ان بنیادی معروضات کا بہ راہِ راست اور کُلی مشاہدہ ممکن ہوجاتا ہے، جو دماغی عقلیت کی دسترس سے یا تو باہر ہیں یا ان تک رسائی کے لیے دماغی عقلی مباحث نہایت پیچیدہ اور عمیق ہیں اور مکمّل یقین اور معرفت کے ساتھ کبھی مابعد الطبیعی حقائق کا اثبات نہیں کرسکتے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی دعوتِ حق نہایت شرح و تفصیل کے ساتھ سیّدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ، اور ابوجہل دونوں کے سامنے پیش فرمادی۔ صدیق اکبرؓ کی عقل نے اس کو قبول فرمالیا اور ابوجہل کی عقل نے نہیں مانا، تو اب اس میں ابوجہل سے شکوے کا کیا حق ہے؟ کیوں کہ عقلی اعتبار سے دونوں کو مذہب کی قبولیت یا رد کردینے کا پورا پورا حق حاصل ہے۔ ایسی صورت میں ایمان و کفر کا امتیاز چہ معنی دارد؟ ابوجہل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھتا تھا، لیکن، نعوذ باللہ، آپ کے ہر قول و عمل

۱۔ محمد بن احمد القرطبیؒ، الجامع لأحکام القرآن، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۷ھ، جلد۱، صفحہ ۲۸۹۔

۲۔ ابو الشکور السالمیؒ، التمہید، دہلی: الفاروق، ۱۳۰۹ھ، باب الاول في العقل، صفحہ ۸۔

میں دروغ پاتا تھا، اِدھر صدیق اکبر رضی اللہ عنہ تھے جو ہر بات پر آمنا و صدقنا کی صدا لگاتے، دونوں اپنی اپنی بات میں سچے تھے، ابوجہل کا دل عقل موضوعی [subjective reason] کا مسکن تھا، جو فرد کی خواہشات کو حقیقت کا رنگ دے کر گم راہ کرتی ہے، اسی لیے وہ اپنے دل کے آئینے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھتا تھا، لیکن فی الاصل وہ اس میں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں دیکھ پاتا تھا، کیوں کہ اس پر حجاب ذات نے عقل موضوعی کو مسلط کر رکھا تھا، وہ اس آئینے میں اپنی قلبی کثافت کا عکس دیکھتا اور اُسے نعوذ باللہ، حقیقت محمدیؐ خیال کرتا اور آپ کا انکاری بنتا۔ حجاب ذات نے اُس کے لیے حقیقت محمدیؐ تک رسائی ناممکن بنادی۔ بالفاظ دیگر عقل موضوعی ادراک حقیقت سے قاصر رہی، وہ اپنے نقطۂ نگاہ سے لاکھ سچا ہو لیکن حقیقت کے نقطۂ نظر سے سب سے بڑا کذاب تھا۔ اس گمراہی سے نجات کے لیے اُسے ماورایت [transcendence] کی ہدایت کی ضرورت تھی تاکہ وہ حاضر و موجود [imminence] کی قید سے نکل کر عقل حقیقی [objective reason] کے مرتبے پر فائز ہو جائے اور اِس کا قلب ایسا شفاف آئینہ ہو جائے کہ وہ حقیقت بعینہٖ دیکھنے کے لائق ہو جائے جس سے صدیق اکبرؓ کا قلب بہرہ ور تھا، ان کا قلب ان کی طہارت وعفت کے باعث ایسا شفاف آئینہ بن گیا تھا، جس نے اُنھیں حجاب ذات کی ظلمت سے نکال کر حقیقت محمدیؐ کے نور سے آشنا کر دیا تھا۔[1]

اسلام کی جدید ذہن کے مطابق تفہیم: مسائل اور مشکلات:

اس صورت حال میں عقل کے مردہ گھوڑے پر سوار ہو کر کون سا میدان سر کیا جا سکتا ہے ــــ ویسے یہ خیال بہت مبارک اور تمنا لائقِ ستائش ہے کہ ڈاکٹر صاحب اسلام کو عصرِ حاضر کے ترقی یافتہ عقلی ذہن کے لیے قابل قبول بنانے کے خواہاں ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ موجودہ انسانی ذہن توحید، معاد اور وحی جیسے مذہبی حقائق کو ہرگز ان دلائل کی بنیاد پر قبول نہیں کر سکتا جن پر ماضی کا غیر ترقی یافتہ ذہن اور انسان قبول کرتا تھا۔ ماضی میں ان حقائق کے اثبات کے لیے جو دلائل فراہم کیے گئے تھے وہ معراجِ ارتقا پر فائز عقلی ذہن کے لیے از کار رفتہ، مہمل بلکہ مضحکہ خیز ہیں۔[2] ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

> ''آج کل مذہب پر جس قسم کے اعتراض کیے جاتے ہیں ان کے لیے یہ جواب [جو اسلاف و متکلّمین نے ماضی میں دیا ہے...... ناقل] ناکافی اور غیر اطمینان بخش ہے، موجودہ تعلیم یافتہ انسان محض ''لیطمئن قلبی'' کی خاطر مذہب کے بارے میں سوالات

۱۔ علی محمد رضوی، ''جدیدیت: دینی اور لادینی پس منظر''، مشمولہ ساحل، جولائی۔ اگست، ۱۹۹۹ء، صفحات ۵۴-۵۵۔

۲۔ تمام جدیدیت پسند مفکرین اس سادہ لوحی کا شکار ہیں کہ عہدِ حاضر کا انسان نہایت بالغ نظر اور عقلیت پسند ہے، زمانے میں اب وہی بات مانی جاتی ہے جس کا حسّی تجربہ اور عینی مشاہدہ ممکن ہو، گویا شہود و حضورِ محض ہی معیار اور کسوٹی ہے، بس جوں ہی اسلام کو عقلی، منطقی اور سائنسی بنیادوں پر ثابت کر دیا جائے گا، اسی لمحے ''اسلام بدلے ہوئے زمانے میں انسانوں کے لیے قابلِ قبول ہو جائے گا'' ــــ یہ تصور اپنے اظہار میں بہت ہی خوش نما سہی لیکن ہے بہر حال مفروضہ۔ عہدِ حاضر میں عقل کا ڈھنڈورا پیٹ کر اس کی جتنی تذلیل و تحقیر کی گی ہے، تاریخ ما سبق اس کے تذکرے سے خالی ہے۔ مثلاً سگریٹ کے ڈبے پر وزارتِ صحت کی طرف سے یہ اعلان مسطور ہوتا ہے: =

دریافت نہیں کرتا۔اس کی ذہنی کیفیت ''براہیمی'' نہیں ہے۔یہ تو مادّی اور مغربی تعلیم کا پیدا کردہ انسان ہے جو مذہبی تشکیک کا شکار ہے۔ایسے انسان کی عقل ان جوابات کو [جو فکر اسلامی کی تاریخ میں علمائے مذہب نے دیے ہیں...... ناقل] قبول کرنے کے لیے مستعد نہیں ہوتی، چاہے وہ بادل ناخواستہ اسلام ہی کا معتقد کیوں نہ ہو''۔[1]

ڈاکٹر صاحب کے نزدیک اب دلیل کے دوسرے قرینے اور تفہیم کے جدید مناہج کی ضرورت ہے، جو ان معتقدات کو جدید ذہن کے لیے باعث قبول اور سریع الفہم بنا سکے۔لیکن یہ بات مکمل طور پر نظر انداز ہوگئی کہ سائنسی فکر سے متاثر جدید ذہن تو وحی والہام کی حقیقت پر ہی سوالیہ نشان لگا چکا ہے اور ذات الٰہی کے بارے میں تشکیک کا شکار ہے۔اسے اس بات سے کوئی غرض نہیں کہ آسمانی کتابیں اپنے مخاطبین میں انفس وآفاق کے مشاہدے اور اس پر غور وتدبّر کے نتیجے میں ایک خاص قسم کا شعور اور کیفیت پیدا کرنا چاہتی ہیں، جس سے ان کے اندر مابعد الطبیعی حقائق، یعنی معرفت رب اور حیات اُخروی وغیرہ، کی قبولیت کی استعداد پیدا ہو۔ظاہر ہے مابعد الطبیعی حقائق کا حسّی تجربہ ومشاہدہ تو ممکن نہیں ہے، اگر ایسا ہو تو وحی پر اعتماد ہی ساقط ہو جائے اور مابعد الطبیعیات کی اصطلاح بے معنی ٹھہرے۔کیوں کہ اس طرح یہ حقائق مابعد الطبیعی جہت سے کٹ کر عام انسانی تجربات کے ذیل میں ایک تجربہ بن جائیں گے، جس کے ردّ وقبول کا حق واختیار عقل استقرائی کو حاصل ہوگا۔جب یہ ناممکن ہے تو جیسے سائنسی فکر سے متاثر ذہن کے لیے علمائے مذہب کے دلائل فرسودہ اور لائق اعتنا نہیں، ویسے ہی مسلم جدیدیت پسندوں کے پیش کردہ دلائل بھی قطعاً مورد التفات نہ ہوں گے۔جتنے دلائل اور ثبوت وجود خدا کے حق میں دیے جا سکتے ہیں اتنے ہی اس کے رد میں بھی پیش کیے جا سکتے ہیں۔سینٹ انزلم [1033-1109] اور آگسٹائن [345-430 A.D.] وغیرہ نے وجود خدا پر بہت سے دلائل دیے، لیکن فلسفے کی دنیا میں

= ''خبردار! تمباکو نوشی کینسر اور دل کی بیماریوں کا باعث ہے''۔

مگر اس کے باوجود مارکیٹ میں سگریٹ فروخت ہو رہی ہے اور لوگ خرید رہے ہیں۔اس کی بنیادی وجہ ریاست کا سرمایہ دارانہ ہونے کی وجہ سے اخلاقی حدود وقیود سے معرّا ہونا ہے۔اس کا واحد مقصد پیداوار [production] میں اضافہ در اضافہ ہے۔عہد حاضر کا انسان بڑے بڑے اداراتی ڈھانچوں اور سانچوں میں محدود ومحصور کر دیا گیا ہے، وہ عقل کے استعمال کے قابل ہی نہیں رہا، ارادے، تمنائیں، فیصلے اور خیر وشر عقلیت کے حامل بڑے بڑے اداراتی ڈھانچوں کے ذریعے لوگوں پر مسلّط کر دیے گئے ہیں۔اسی لیے فوکویاما [Francis Fukuyama] کی کتاب *Trust: The Social Virtues and Creation of Prosperity*, Free Press, 1995. نے انسان کی نافہمی، لاعلمی اور بے بضاعتی کا پردہ چاک کر دیا ہے کہ عہد جدید کا معاشرہ Trust Worthy ہے، ہر انسان اس بات پر مجبور ہے کہ دوسرے پر اعتماد کرے۔بازار میں ادویات، پانی کی بوتلوں، کھانے پینے کی اشیا کی پیکنگ پر ان اشیا کی تیاری سے لے کر استعمال کے لیے مقررہ معیاد کی تاریخیں درج ہوتی ہیں۔اس کاغذ کو کوئی بھی شائع کر کے مذکورہ اشیا پر چسپاں کر سکتا ہے۔مگر جدید انسانوں کی بھیڑ درست یا غلط کی تعیین وتحقیق کے بغیر عقل کی میزان اور تجربہ گاہ کے فیضان کو بالائے طاق رکھ کر اسے ''ایمانی'' سطح پر قبول کرتی ہے۔یہ اعتماد وایمان ''علم'' اور ''عقل'' کی بنیاد پر نہیں بلکہ brand کی مارکیٹی قوتوں کی ضمانت پر استوار ہوتا ہے۔

1۔ منظور احمد، ''مذہب کی صداقت''، مشمولہ اسلام۔چند فکری مسائل، صفحہ ۲۵۔

ان کو Weak Analogy قرار دے کر دلائل سے رد کر دیا گیا۔ اس لیے کہ Limits of Rationality is Limits of Human Mind عقل محدود کی تنگ وتاز بھی محدود ہے۔

مغربی مفکرین اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ جدیدیت کی فکر، جو عقل کے ذریعے تلاش حق کی دعوے دار تھی، کبھی مذہبی قوت کو، جسے جدیدیت نے خیر باد کہہ دیا تھا، عقل کے ذریعے واپس نہیں لا سکتی۔ ہیبر ماس [Habermas] لکھتا ہے:

> But the principle of subjectivity is not powerful enough to regenerate the unifying power of religon in the medium of reason. The demotion of religion leads to a split between faith and knowledge which the Enlightement can not overcome by its own power.[1]

صوفیانہ طریق: اسلام کی دعوت کا سب سے مؤثر ذریعہ:

اس لیے منظور احمد صاحب کا تجویز فرمودہ طریق جدید ذہن کے لیے لائق قبول ہے نہ اسلام کی تبلیغ و تفہیم کے لیے موثر اور نہ ہی یہ اسلام کی مسلسل روایت کے داعیانہ اسلوب وطریق سے میل کھاتا ہے۔ نبوی طریق میں قلب پر محنت کو اوّلیت وفوقیت ہے، جس کی اصلاح پر سارے وجود کی سعادت کا مدار ہے۔ دل سر چشمہ محبت ویقین ہے جو اعمال صالحہ اور بندگی رب پر انسان کو آمادہ کرتا ہے، جہاں عقل ساتھ چھوڑ دے وہاں انسان لاچاری وبے کسی کے اعتراف واعلان کے ساتھ مالک کے سامنے سجدہ ریز ہو جاتا ہے، جس کے نتیجے میں اسے یقین کی دولت اور حکمت کا خزانہ میسر آتا ہے، اس کا قلب تجلّیات ربّانی کا مورد بن جاتا ہے، پھر اسے تبلیغ وتفہیم اسلام کے لیے خرد افروزی ونکتہ طرازی کی ضرورت نہیں پڑتی بلکہ وہ اپنے کردار وگفتار میں اللہ کی بُرہان ہوتا ہے۔ عقلی دلائل مرعوب ومغلوب تو کر سکتے ہیں مگر فتح ومسخر نہیں۔ اسلام کی تاریخ گواہ ہے کہ حضرات صوفیہ نے تبلیغ واشاعت اسلام کا فریضہ جس حسن وخوبی سے ادا کیا اس میں کوئی طبقہ ان کا شریک نہیں، کیوں کہ ان کا طریق [مردہ دلوں کی مسیحائی اور شکستہ قلوب کی تسکین] نبوی طریق سے اقرب ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ مبارک اور صحابہ کرامؓ کی زندگیاں اس بات پر شاہد عادل ہیں کہ انھوں نے دنیا کو اپنے حسن عمل اور رفعت کردار سے مغلوب کیا تھا۔ وہ خود بے قرار ہو کر دوسروں کی راحت ورافت کا سبب بنے، شمع کی مانند خود پگھلے مگر مخلوق خدا پر ضوفشانی کی۔ اسی لیے مجروح دل اور مریض ذہن ان کے انفاس کی برکت سے شفایاب ہوتے تھے۔ عقل حیلہ جو ہے، شکوک وشبہات اور تشکیک وارتیاب اس کا طبیعی وظیفہ ہے، وہ اپنی شہادت کے زور پر مادّی دنیا کے امور کی انجام دہی سے محروم ہے چہ جائیکہ مابعد الطبیعی حقائق۔ اس کے پیش کردہ افکار ونظریات ہر دم متغیر ہو کر اپنی ناکامی کا ثبوت دیتے ہیں۔

1- Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity : Twelve Lectures,* [trans., Frederick G. Lawrence], MIT Press, Paperback edition, 1990, p.20.

امام ابوحنیفہؒ: کلامی وعقلی علوم سے دست برداری اور علم فقہ میں مشغولیت:

حضرات متکلمین جن کی زندگی کلامی وعقلی مباحث میں گزرتی ہے آخر میں اس کو ترک کر دیتے ہیں اور نقلیات کی آغوش میں جا بیٹھتے ہیں، جہاں ایمان کی سلامتی اور عمل پر دوام لازمی ہے ـــ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے علم الکلام میں اس درجے مہارت پیدا کر لی تھی کہ خود فرماتے ہیں کہ:

قال وكنت اعد الكلام افضل العلوم وكنت اقول هذا الكلام في اصل الدين فراجعت في نفسي بعد ما مضى لي فيه عمر وتدبرت فقلت ان المتقدمين من اصحاب النبي صلى اللّٰه عليه وسلم والتابعين واتباعهم لم يكن يفوتهم شئ مما ندركه نحن وكانوا عليه اقدر وبه اعرف واعلم بحقائق الامور ثم لم ينتصبوا فيه منازعين ولا مجادلين ولم يخوضوا فيه بل امسكوا عن ذالك ونهوا عنه اشد النهي ورأيت خوضهم في الشرائع وابواب الفقه وكلامهم فيه عليه تجالسوا واليه وبه حضوا وكانوا يعلمون الناس ويدعونهم الى التعلم ويرغبونهم فيه وكانوا يطلقون الكلام والمنازعة فيه ويتناظرون عليه ويفتون فيما يستفتون على ذلك مضى الصدر الاول من السابقين وتبعهم التابعون عليه فلما ظهرلنا من امورهم هذا الذى وصفنا تركنا المنازعة والمجادلة والخوض في الكلام و اكتفينا معرفته ورجعنا الى ماكان عليه السلف واخذنا فيما كانوا عليه وشرعنا فيما شرعوا فيه وجالسنا اهل المعرفة بذلك ومع ذلك فاني رأيت من ينتحل الكلام ويجادل فيه قوم ليس سيماهم سيماء المتقدمين ولا منهاجهم منهاج الصالحين رأيتهم قاسية قلوبهم غليظة افئدتهم لايبالون مخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح ولم يكن لهم ورع ولا تقى۔[1]

"میں علم کلام کو افضل ترین علم سمجھتا اور کہا کرتا تھا کہ یہی دین کی بنیاد کی نگہبانی ہے۔ عرصہ گزرنے پر میں نے خود اپنے تئیں غور کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ صحابہ کرامؓ و تابعین کبارؒ نہ صرف یہ کہ ان امور سے بے بہرہ نہ تھے بلکہ ہم سے زیادہ ان کے علم میں گہرائی تھی۔ وہ حقائق سے واقف تھے، مگر اس کے باوجود ان کی زندگیاں ان مجادلانہ شورشوں سے یک سر خالی تھیں۔ نہ صرف یہ کہ یہ ان کا مشغلہ نہ تھا بلکہ وہ لوگوں کو اس سے روکتے تھے ان کے غور وفکر کی جولان گاہ علم الشرائع اور ابواب فقہ تھے، یہی ان کا موضوع تھا، یہی ان کی مجلسی

1۔ موفق بن احمد المکیؒ، المناقب الموفق، حیدر آباد: مجلس دائرۃ المعارف النظامیۃ، ۱۳۲۱ھ، جلد ۱، صفحات ۶۰-۶۱۔

زندگی کی رونق تھی، اسی کی وہ لوگوں کو تعلیم اور اس کے سیکھنے کی ترغیب دیتے تھے ـــ صدر اول ایسے ہی گزرا ہے، تابعین بھی ان کے نقش قدم پر تھے ـــ اس موقف پر پہنچنے کے بعد میں نے علم کلام کو خیر باد کہہ دیا۔ صرف فنی معرفت باقی تھی اور زندگی میں بہ طور فن سلف کے علوم کو اپنا لیا۔ وہ ہی کام شروع کیا جو وہ کرتے تھے اور اس فن کے حاملین سے رابطہ پیدا کر لیا، ان ہی کی مجلسوں کو اپنا لیا اور اپنی جگہ یہ یقین ہو گیا کہ متکلمین کا گروہ اسلاف کے قدم سے ہٹا ہوا اور صالحین کے مقام سے دور ہے، ان کے دلوں میں قساوت ہی قساوت ہے۔ کتاب وسنت کی مخالفت سے بے پروا، بے روح اور تقوے سے دور طبقہ ہے''۔

امام غزالیؒ: کلامی وعقلی دلائل محدود افادے کے حامل:

حضرت امام غزالی رحمہ اللہ جو ایک صاحب اجتہاد متکلم ہیں، مدتوں درک حقائق کی تشنہ لبی نے انھیں در بہ در پھرایا، انھیں کلامی وعقلی مباحث میں اس درجے مہارتِ تامّہ حاصل ہوئی کہ انھوں نے اپنی تصانیف میں کلامی وعقلی موضوعات پر مجتہدانہ طرز میں اصول وعقائد پر گفتگو کی اور بعض مباحث میں اپنے پیش رو متکلمین مثلاً امام ابوالحسن اشعریؒ اور علامہ ابوبکر باقلانیؒ پر سبقت لے گئے۔ لیکن آخر میں اپنی سلامت طبع، حق پسندی، اور تجربات وحوادث کی بنا پر اس نتیجے پر پہنچے کہ کلامی موشگافیاں اور عقلی مباحث وقتی چیزیں ہیں اور ان کا فائدہ بہت محدود ہے، اس کی مضرت، منفعت سے بڑھ کر ہے۔

امام غزالیؒ نے اپنی عمر بھر کا حاصل یہی بتلایا کہ:

أنی علمت یقیناً أن الصوفیة هم السالکون لطریق اللّٰه تعالیٰ خاصة. وأن سیرتهم أحسن السیر، وطریقهم أصوب الطرق، واخلاقهم أزکی الأخلاق. بل لو جمع عقل العقلاء وحکمة الحکماء، وعلم الواقفین علی اسرار الشرع من العلماء، لیغیروا شیئاً من سیرهم، واخلاقهم، ویبدلوه بما هو خیر منه، لم یجدوا إلیه سبیلا، فإن جمیع حرکاتهم و سکناتهم، فی ظاهرهم و باطنهم مقتبسة من نور مشکاة النبوة، ولیس وراء نور النبوة علیٰ وجه الارض نور یستضاء به۔[1]

''صوفیہ ہی اللہ کے راستے کے سالک ہیں، ان کی سیرت بہترین اور ان کا طریق مستقیم ہے، ان کے اخلاق سب سے زیادہ تربیت یافتہ اور صحیح ہیں، اگر عقلا کی عقل، حکما کی حکمت اور شریعت کے رمز شناسوں کا علم مل کر بھی ان کی سیرت واخلاق سے بہتر لانا چاہے تو ممکن نہیں؛ ان کے تمام ظاہری وباطنی حرکات وسکنات مشکوٰۃ نبوت سے ماخوذ ہیں اور نور نبوت سے بڑھ کر روئے زمین پر کوئی نور نہیں، جس سے روشنی حاصل کی جائے''۔

۱- ابو حامد محمد الغزالیؒ، المنقذ من الضلال، صفحات ۱۷۷-۱۷۸۔

فیض رسانی وقبولیتِ دوام، ہدایت سامانی اور تاثیر پذیری کے حوالے سے امام غزالیؒ کی دونوں تالیفات ''تہافت الفلاسفہ'' اور ''احیاء علوم الدین'' کا تقابلی جائزہ لے لیا جائے تو فرق واضح ہو جائے گا۔ حضرتِ امام غزالیؒ کی بیش تر تصنیفات لاطینی میں ترجمہ ہوئیں اور مغرب میں پڑھی گئیں، لیکن جس کتاب سے حقیقی ہدایت حاصل ہو سکتی تھی، یعنی: احیاء علوم الدین۔ اس پر ہر پوپ نے پابندی لگا دی۔[1]

توحید: منبع علوم:

یہی حال دیگر متکلّمین کا ہے کہ ساری زندگی عقلی اور فلسفیانہ مباحث میں بسر کرنے کے بعد بالآخر عقل کی درماندگی اور فرومائیگی ان پر واضح ہوئی اور وہ نقل کی آغوش میں چلے گئے جو دین کی تحصیل وترسیل کا محفوظ ومحکم اور مستند ذریعہ ہے، جس میں حقیقت ایک ہے: یعنی توحید ـــ جو زمانی سطح پر ایک انسلاک وتسلسل سے عبارت ہے اور وحی ورسالت کے وسیلے سے ایک مابعد الطبیعیاتی نظام کی تشکیل وترتیب کا سبب بھی۔ مذہب، قانون، اخلاق، معاشرت، تہذیب، ثقافت، علوم، فنون، سائنس اور ادب سب اسی سرچشمے کی عطا ہیں اور اسی کے تابع۔ اس نظام سے مقصود دائمی فوز وفلاح اور خوشنودی رب ہے اور اسی کی جانب پیش رفت اور اس کی جستجو ترقی۔ اس مقصدیت میں روح اور مادّے کی دوئی ہے اور نہ ذہن وجسم کی تفریق۔ یہاں حقیقت تک رسائی کا واحد ذریعہ ایمان ہے جس کے بغیر حقیقت مطلقہ کا ادراک ممکن نہیں۔ ہاں! حواس، عقل، وجدان، فکر، تدبّر اسی مابعد الطبیعیاتی حصار میں اپنی کاوش وکاہش کا اظہار کرے تو مضائقہ نہیں مگر یہ حقیقت کلی تک رسائی کے حتمی [ultimate] ذرائع نہیں۔

صحابہ کرامؓ: فلسفہ وکلام کے بغیر کثیر مخلوق کی ہدایت کا سبب:

منظور احمد صاحب اس پہلو پر بھی غور فرمائیں، کیوں کہ اصل مقصود تو مخلوق کو خالق کی بندگی پر آمادہ کرنا ہے، نہ کہ دنیا پر اسلامی فلسفے وعلوم کی برتری کا اثبات۔ اس کے لیے صاحب ایمان واعمال صالحہ کے حامل شخص کے منہ سے نکلے حکمت ومعرفت کے دو بول ہی ایک خلقت کی ہدایت کا ذریعہ بن جاتے ہیں۔ حافظ ابن تیمیہؒ، حضرات صحابہ کرامؓ، جو صحبت نبویؐ کے فیض یافتہ تھے، اور متاخرین، جو فلسفہ وکلام کے گرویدہ تھے، کا موازنہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> وأصحاب محمد [صلّى الله عليه وسلم] كانوا ـــ مع أنهم أكمل الناس علماً نافعاً وعملاً صالحاً ـــ أقل الناس تكلفاً، يصدر عن أحدهم الكلمة والكلمتان من الحكمة أو من المعارف، مايهدى الله بها أمة، وهذا من منن الله علىٰ هذه الأمة. وتجد غيرهم يحشون الأوراق من التكلفات والشطحات، ماهو من أعظم الفضول المبتدعة، والآراء المخترعة.[2]

۱- ظفر حسن، سرسید اور حالی کا نظریہ فطرت، لاہور: ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۹۰ء، صفحہ ۱۴۶۔

۲- تقی الدین ابن تیمیہؒ، نقض المنطق، قاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ۱۹۵۱ء، صفحہ ۱۱۴۔

''صحابہ کرامؓ باوجود اس کے کہ علم نافع اور عمل صالح کے اعتبار سے کامل ترین خلائق تھے۔ تکلفات سے بالکل پاک و بری تھے۔ کسی صحابی کی زبان سے ایک یا دو لفظ حکمت و معارف کے نکل جاتے ہیں، اور ان دو لفظوں کے اثر و برکت سے پوری کی پوری قوم کو ہدایت نصیب ہو جاتی ہے۔ یہ اس اُمت پر اللہ تعالیٰ کا انعام ہے، اس کے مقابلے میں دوسرے لوگ صفحے کے صفحے ان تکلفات و شطحات سے بھر دیتے ہیں، جو محض غیر ضروری مباحث اور نو ایجاد آرا و نظریات ہیں''۔

ہدایت کا نبویؐ منہاج: انسان کے حال اور مقام کی درستی:

عصرِ حاضر میں انسانی ذہن اور مزاج کے تزکیے اور تطہیر کے بغیر، بالفاظِ دیگر اُس کی مابعد الطبیعی سطح کو تبدیل کیے بغیر مذہب کی عقلی توجیہہ و دلیل بیان کرنا اُسے مادّہ پرستانہ ذہن کے مطابق ڈھال کر مذہب کو کفر آمیز کر دینے کے مرادف ہے۔ حضرات انبیا علیہم السّلام کی محنت کا اصل ہدف انسان کا قلب اور باطن کی صفائی ہوتا ہے، جس سے اُس کا حال درست ہو کر اُس میں قبولیتِ حق اور معرفت رب تک رسائی کی اہلیت و صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اعمالِ صالحہ کی نورانیت اور تزکیۂ باطن کی روحانیت اُسے زمان و مکان کی حد بندیوں سے ماورا کر دیتی ہے۔ معرفتِ الٰہی میں مستغرق اور فکرِ فردا میں منہمک یہ عقل اب عقلِ مجرّد نہیں رہ جاتی بلکہ حکمت و بصیرت کا ایسا ٹھاٹھیں مارتا ہوا سمندر بن جاتی ہے جس پر احکام الشریعۃ کے مصالح آشکار ہوتے ہیں۔ بے فکر اور بے ذکر عقل پر مصالح و مقاصدِ شریعت کُھل ہی نہیں سکتے۔ قرآن مجید نے اُسی عقل کو ''لُب'' کہا ہے جو صورتوں اور پیکروں کی ظاہری رنگینی و رعنائی میں اُلجھ کر نہیں رہ جاتی بلکہ باطل میں سے حق نکال لاتی ہے۔ قرآنِ حکیم نے کائناتِ ارض و سما کو پیش فرماتے ہوئے اُس میں قدرتِ الٰہیہ کی نشانیاں نکال لانے والوں ہی کو ''اولو الالباب'' قرار دیتے ہوئے اُن کے دو اوصاف بیان کیے ہیں، ذکر اور فکر:

اَلَّذِیۡنَ یَذۡکُرُوۡنَ اللّٰہَ قِیَامًا وَّ قُعُوۡدًا وَّ عَلٰی جُنُوۡبِہِمۡ وَ یَتَفَکَّرُوۡنَ فِیۡ خَلۡقِ السَّمٰوٰتِ وَ الۡاَرۡضِ [۳:۱۹۱]

''[یہ خلقِ ارض و سما کی حکمتیں اور قدرتِ الٰہی کی نشانیاں اُن لوگوں کے لیے ہیں جو اولو الألباب، یعنی گہری اور حقیقت پسند عقل والے ہیں] جو اللہ تعالیٰ کا ذکر کھڑے اور بیٹھے اور اپنی کروٹوں پر لیٹے ہوئے کرتے ہیں اور آسمانوں اور زمینوں کی پیدائش میں غور و فکر کرتے ہیں''۔

آیت مبارکہ سے پتا چلا کہ فکر سے خالی اور ذکر سے عاری عقل دین کی خادم بننے کی اہلیت و لیاقت بھی نہیں رکھتی چہ جائیکہ وہ دین پر حُجت اور وحی پر حاکم بن بیٹھے۔ قرآن میں عقل، حکمت، فقہ، شعور، تدبّر، تفکر، فواد، قلب اور بصیرت وغیرہ کے الفاظ اِن ہی معنوں میں استعمال ہوئے ہیں۔

منظور احمد: الٰہیاتی نقطۂ نظر نے قرآنی تعلیمات کے برعکس عقل کی اہمیت کو کم کیا: ایک الزام:

ڈاکٹر منظور احمد لکھتے ہیں:

''اسلام نے فہم، عقل اور علم پر جتنا زور دیا ہے، اُس کی مثال دوسرے مذاہب میں نہیں ملتی، عقل اور فہم کی اہمیّت کو اسلامی فکر کے الٰہیاتی نقطۂ نظر نے کم کرنے کی کوشش کی ہے اور اِس کی تاریخی وجوہات تھیں، ایک زمانے میں یہ بات کسی حد تک اسلامی معاشرے کے تحفّظ کے لیے ضروری تھی لیکن اِس نقطۂ نظر کو اسلامی فکر کا مرکزی نقطۂ نظر سمجھنا اور عقل و فکر کو بالکل ارادۂ مطلق کا تابع بنا دینا بنیادی طور پر اسلامی فکر کے مزاج سے میل نہیں کھاتا اور قرآن کی اُس عمومی فکر سے متصادم ہوجاتا ہے جس میں انسانوں کو عقل و فہم کے استعمال پر اُکسایا گیا ہے''۔[1]

بلاشبہہ قرآن حکیم نے عقل و فہم اور علم پر زور دیا ہے، مگر کیا ڈاکٹر صاحب نے کبھی یہ بھی غور فرمایا ہے کہ قرآن نے جن لوگوں کو صاحبانِ عقل و فہم اور حاملانِ علم قرار دیا ہے اُن کے لیے چار باتوں پر ایمان لازمی ہے:

[۱] انسان تخلیق کیا گیا ہے۔

[۲] اُسے مالک و خالق کل اور خیر مطلق نے پیدا کیا ہے۔

[۳] انسان کی پیدائش حادثاتی طور پر نہیں ہوئی کہ خدا کچھ اور کر رہا تھا، اچانک انسان تخلیق ہوگیا۔

[۴] انسان کو عبث نہیں کسی مقصد کے تحت پیدا کیا گیا ہے۔

صحائف ماسبق اور قرآن مجید نے مشترکہ طور پر ان ایمانیات کو صاحبانِ عقل و فہم کے لیے لازم قرار دیا ہے، اِن ایمانیات کے بعد جو غور و تدبر اور تفکر و تعقل ہوگا، اُس کے نتیجے میں خشیت الٰہی کا پیدا ہونا لازمی ہے۔ اُس سے ھیگل کی مطلقیت، ڈیکارٹ کی تشکیکیت اور مارکس کی مغایرت پیدا نہیں ہوتی بلکہ غزالیؒ کی کیمیائے سعادت اور مولائے روم کی مثنوی وجود میں آتی ہے۔ قرآن نے عقل و فہم کا فعل اور علم کا نتیجہ اور پھل وحی پر ایمان کو قرار دیا ہے، بالفاظِ دیگر فکرِ اسلامی کا مادّۂ علم ہی ایمانی اور خدا اساس ہے۔ قرآن کے نزدیک علم وہی ہے جس سے منشا و ارادۂ الٰہی کی معرفت نصیب ہو۔ اِس مؤقف کے ثبوت میں مذکورہ موضوع کی آیاتِ قرآنی پر ایک سرسری اور طائرانہ نگاہ ڈال لینا ہی کافی ہوگا۔ اِس کے برعکس ڈاکٹر منظور صاحب کے اِرشاد: ''عقل و فکر کو بالکل ارادۂ مطلق کا تابع بنا دینا بنیادی طور پر اسلامی فکر کے مزاج سے میل نہیں کھاتا، قرآن کی عمومی فکر سے متصادم ہوجاتا ہے''۔ ارادۂ مطلق سے مراد رضائے الٰہی اور معرفتِ رب ہے۔ قرآن ارادۂ مطلق کی مطلق اور غیر مشروط اطاعت کا مطالبہ صرف بندوں ہی سے نہیں بلکہ نبی سے بھی کرتا ہے، لہٰذا ڈاکٹر صاحب کا استدلال ٹھیک نہیں ہے، انھیں اپنے استدلال کی بنیاد ایسی دلیل پر رکھنی چاہیے جس میں وارد ہو کہ اللہ تعالیٰ نے خود قرآن میں اپنی اطاعت مطلقہ سے لوگوں کو منع کیا ہے، لوگ عقل کی اطاعت کے بجائے خواہ مخواہ خدا کی اطاعت کر رہے ہیں۔ ورنہ ڈاکٹر صاحب کے اس بیان کے حق میں قرآن کی کوئی ایک ایسی آیت

۱۔ منظور احمد، ''اسلام، قانون اور اخلاقیات''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحات ۹۶۔۹۷۔

پیش نہیں کی جاسکتی جس میں صراحت تو کُجا، اِس مؤقف کی حمایت کا اشارہ بھی پایا جاتا ہو۔ نہایت افسوس کی بات ہے کہ ڈاکٹر صاحب اِس گمراہ کُن مؤقف کو قرآن حکیم کی عمومی فکر بنا کر پیش فرما رہے ہیں۔

قرآن مجید کا عقلی منہاج اور ڈاکٹر منظور احمد کی عقلیت پسندی: بُعد المشرقین:

ایک طرف منظور احمد صاحب عقل وفہم پر اُکسانے کو قرآن مجید کی عمومی دعوت قرار دے رہے ہیں، دوسری طرف فرما رہے ہیں کہ اسلامی فکر کے الٰہیاتی نقطہ نظر نے عقل وفہم کو کم کرنے کی کوشش کی ہے۔ اسلامی سیاق میں فہم وعقل کے استعمال پر کوئی با معنی بحث اس وقت تک نتیجہ خیز نہیں ہوسکتی جب تک عقل کے استعمال کا قرآنی منہاج واضح نہ کر دیا جائے۔ ڈاکٹر صاحب کے تصور عقل اور قرآن کے تصوّر عقل میں بُعد المشرقین ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے یہاں عقل حاکم، حَکم، حجت، معیار، کسوٹی اور مقصد ہے۔ جب کہ قرآن جس عقل کو لائق تعریف بتاتا ہے، وہ عقل سلیم، عقل منیب، عقل ساجد اور وحی کے آگے محکوم عقل ہے۔ جس عقل کے ڈاکٹر صاحب حامی ہیں اس کا حامل نگاہِ قرآن میں ''شر الدواب'' ہے ـــــ مسلمانوں کا صرف ''الٰہیاتی نقطۂ نظر'' ہی کیوں؟ حدیثی، فقہی، تفسیری ہر مکتب فکر اور نقطۂ نظر عقل کی محدودیت اور نارسائی کا معترف اور اس پر وحی اور ایمان کی حجیت اور حاکمیت کا قائل ہی نہیں داعی ہے۔

العلم اور علم میں فرق نہ کرنا: التباس کا اصل سبب:

اصل مسئلہ جسے ڈاکٹر صاحب مسلسل نظر انداز کر رہے ہیں، وہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے نزدیک ''العلم'' اور علم میں فرق ہے۔ العلم کا واحد سرچشمہ اور حتمی ماخذ وحی ہے بہ واسطہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ـــــ اِس کے سوا جو کچھ بھی ہے خواہ عقل، ادراک، الہام، وجدان، کشف، تدبّر، تعمق، وقوفِ سرّی، وقوفِ مذہبی، عقلِ جزی، عقلِ استدلالی، اقلیم روانی، وراداتِ مخفی یا داخلی نفسیاتی واردات، باطنی مشاہدات، شعوری وتعقلی کیفیات، خرقِ عادات، فلسفہ وسائنس، منطق خواہ کچھ بھی ہو، وہ ''علم'' ہے، تفہیمِ حقیقت کا ایک آلہ ہے، art and craft ہے، اِسے ''العلم'' کے تابع رہ کر اپنے کمالات کا اظہار کرنا ہوگا اور ''بولہب را حیدر کرار کن'' پر عمل کرنا ہوگا اور اُس کی برتری، حتمیت وحجیت، حاکیت وتحکمیت کو تسلیم اور اپنے عجز اور لاچاری کا اعتراف کرنا ہوگا۔ اس لیے کہ ادراک کے مقابلے میں اپنے عجز کو تسلیم کرنا از قبیل ادراک ہی ہے: '' العجز عن الادراک ادراک''[1] مسلمان ''العلم'' کی پرچھائیں اور سائے سے ایک لمحے کے لیے بھی دست بردار ہونے کو تیار نہیں ہیں۔ البتہ ''علم'' کے بارے میں اُن کا مؤقف وسیع النظر فی اور کشادہ قلبی پر مبنی ہے وہ ہر اُس علم ومعلومات کو قبول کرنے کے لیے تیار ہیں جو مقاصد الشریعۃ [یعنی ''العلم'' کی قائم کردہ حدود] کے منافی نہ ہوں۔ مگر سرچشمۂ علوم اور معیار فقط اور فقط وحی ہے۔ اِسی لیے مسلمانوں کے ہاں ''عالم'' کی اصطلاح حاملِ علوم وحی کے لیے آج تک مستعمل ہے

۱۔ عبدالرحمٰن ابن خلدونؒ، المقدمۃ، جلد ۳، صفحہ ۲۷۔

اور وضعی علوم کے لیے ''دانش مندی'' کا لفظ استعمال ہوتا تھا جیسے آج ''دانش ور'' جیسی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔ اِس سلسلے میں مُسلم فکر کی جذباتیت یہاں تک بڑھی ہوئی تھی اور ''العلم'' اور وضعی علوم میں امتیاز و احتیاط اِس درجے ملحوظ رکھی جاتی تھی کہ حضرتِ شاہ عبدالعزیز محدّثِ دہلوی رحمہ اللہ منطق اور فلسفے کا درس مسجد میں دینا پسند نہیں فرماتے تھے۔

عقل سلیم کے مظاہر: اسلامی علوم وفنون کی محیر العقول ترتیب وتدوین:

اِس جذباتیت اور احتیاط کا مطلب یہ نہیں کہ مسلمانوں پر عقل وفہم کے استعمال کی معطّلی کا الزام عائد کر دیا جائے۔ مستشرقین تک اس حقیقت سے بہ خوبی واقف ہیں کہ:

The traditionalists, are not "irrationalists", but rather they are proponents of a scripturalist rationalism, a rationalism put solely in the service of revelation.[1]

فقہ وکلام کے جو بڑے بڑے دفاتر مدوّن ہوئے ہیں، جزئیات سے کُلّیات تک رسائی اور اُن کُلّیات سے پھر نئے نئے جزئیات کی تفریع اور احکام کی لِم اور علّت تک سراغ رسانی کا محیّر العقول کارنامہ، کیا نورِ نبوّت اور تنزیلِ ربانی کی رہ بری میں عقلی کاوش اور کاہشِ فہم کے استعمال کا مظہر نہیں ہے؟ اور فقہ اسلامی کے اہم ترین ماخذ ''اجتہاد'' کا عمل بغیر تعقل و تفہم کے ممکن ہے؟ فقہ اور تفقہ تو نام ہی وحی الٰہی سے حاصل ہونے والی معلومات میں غور و تجسس کا ہے۔ امام جلال الدّین السیوطی رحمہ اللہ [م ۹۱۱ھ] فقہ کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

أن الفقه معقول من المنقول.[2]

''فقہ، منقول [یعنی وحی الٰہی] سے حاصل ہونے والا عقلی علم ہے''۔

بلکہ ابتداً فقہ کے لفظ کا اطلاق ہر اُس بحث پر ہوتا تھا، جس کا تعلّق تنزیل ربّانی سے حاصل ہونے والی معلومات پر ہو، علامہ ابن نجیم المصری رحمہ اللہ [م ۹۷۰ھ] لکھتے ہیں:

سواء كان من الاعتقاديات أو الوجدانيات أو العمليات ومن ثم سمى الكلام فقها أكبر.[3]

''خواہ اُن کا تعلّق اعتقادات سے ہو یا وجدانیات سے، یا عملیات سے یہی سبب ہے کہ ''علم الکلام'' کو فقہ اکبر کہا جاتا ہے''۔

1- Richard C. Martin, Mark R. Woodward, and Dwi S. Atmaja, eds., *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oxford: Oneworld, 2003, p.120.

۲- جلال الدین السیوطیؒ، الاشباہ والنظائر فی النحو، حیدر آباد دکن: دار المعارف العثمانیہ، ۱۳۵۹ھ، جلد۱، صفحہ۵۔

۳- ابن نجیم المصریؒ، البحر الرائق، کوئٹہ: مکتبہ رشیدیہ، [س-ن]، خطبۃ الکتاب، جلد۱ صفحہ۱۶۔

اِسی لیے حضرتِ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ [م ۱۵۰ھ] کی باب العقائد میں مشہور تالیف کا نام ہی ''الفقہ الاکبر'' ہے۔ مگر بعد میں فقہ دین کے عملی و احکامی پہلو کا نام رہ گیا اور اعتقادیات کے فن کو ''علم الکلام'' کہا جانے لگا، یہ بھی عقلی مباحث پر مشتمل ہے۔ اِسی طرح جن لوگوں نے تصوّف کی امہات الکتب اور صوفیہ کرام کی مہمات دیکھ رکھی ہیں وہ یہ جانتے ہیں کہ تصوّف کی علمی روایت فلسفہ و کلام کے نقطۂ کمال سے اپنا آغاز کرتی ہے۔

ہر انسان کی عقلی صلاحیت ولیاقت یکساں نہیں ہے بہ اعتبارِ مراتب و مدارج اس میں تفاوت ہے، ایک ہی آیت یا حدیث سے ایک اُصولی یا فقیہ ایک دو مسئلوں کا استنباط کرتا ہے، جب کہ دوسرا جو اُس سے ''افقہ'' ہے دسیوں مسائل کا استخراج کرتا ہے۔ اِسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے ارشاد فرمایا:

نضرا للّٰہ عبداً سمع مقالتي فوعاها، ثم أداها الی من لم یسمعها، فرب حامل فقه لا فقه له، ورب حامل فقه الی من هو أفقه منه.[۱]

''اللہ تعالیٰ اُس بندے کو تر و تازہ رکھیں جو میری بات سُنے، اُس کو یاد کرے پھر اس تک پہنچادے جس نے اسے نہیں سنا، کیوں کہ بعض پہنچانے والے علم کے خود فہیم نہیں ہوتے اور بعض ایسوں کو پہنچاتے ہیں جو اِس پہنچانے والے سے افقہ [زیادہ فہیم] ہوتے ہیں''۔

اسلامی عقلی منہاج اور منظور احمد کی عقلیت پسندی: دو متوازی تصورات اور مختلف نتائج:

فقہ، کلام اور تصوّف کے تمام عقلی مظاہر کیا اُسی ''عقلیت'' کا نتیجہ ہیں جس کا اظہار نیاز فتح پوری کی ''من و یزداں'' اور منظور احمد کی ''اسلام۔ چند فکری مسائل'' یا ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام'' میں ہوا ہے؟ یہ عقلیت نہیں تشکیک ہے، تحقیق نہیں تلبیس ہے اور اجتہاد نہیں الحاد ہے جو حقیقت کی معرفت نہیں اُس سے برگشتگی اور بغاوت پر اُکساتی ہے، قرآن و سُنّت، اور فقہا، متکلمین و صوفیہ کا اِس عقلیت سے دور کا بھی واسطہ نہیں، وہ عقل و فہم اور علم کے استعمال کے حامی و مؤیّد ضرور ہیں، مگر صدّیق و فاروق اور عثمان و علی رضی اللہ عنہم کی عقلیت کے جن کی ہر بات کا جواب ایک ہی ہوتا تھا: اللّٰہ ورسوله اعلم [اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم ہی جاننے والے ہیں]۔ یعنی وہ اعمال کی ہیئات اور اشکال کی تعیین میں بھی وحی کی ہدایت اور رہ نمائی کے طالب تھے، یہ عقلیت و تفہیم، عقلِ محض اور فہمِ مجرّد نہیں بلکہ عارف و بصیر اور مطیع عقل و فہم ہے۔ اسی لیے صاحبانِ علم و نظر بزرگوں کے ارشاد کے مطابق مسلمانوں کی دینی اور مابعد الطبیعی روایت میں عقل واضعِ احکام نہیں مُستدلِ احکام ہے، مُنشئ احکام نہیں مدرکِ احکام ہے، مُلہمِ احکام نہیں مُفہمِ احکام ہے اور مجتہد و متکلّم شارعِ احکام نہیں شارحِ احکام ہیں، جس

۱- عبدالرحمٰن الدارمی، سنن الدّارمی، باب الاقتداء بالعلماء، جلد ۱ صفحہ ۳۰۲۔

سے بالذات مقصود تسخیر کائنات نہیں، نجاتِ آخرت ہے۔ اِسی سے اطاعت و بندگی، اعتماد و انقیاد اور تسلیم و رضا کی دولت میسّر آتی ہے۔ باب العلم سیّدنا علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد گرامی ہے:

لو كان الدين بالرأى لكان اسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه.[1]

''اگر دین عقل [محض] سے ہوتا تو موزے کے نچلی طرف مسح کرنا اوپر کی طرف مسح کرنے سے بہتر ہوتا''۔

اسی طرح حضرت معاذہ رضی اللہ عنہا روایت کرتی ہیں کہ ایک عورت نے ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے دریافت کیا:

مال بال الحائض تقضى الصوم ولا تقضى الصلاة فقالت أحرورية انت؟ قلت لست بحرورية ولكنى اسأل قالت كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلٰوة.[2]

''کیا وجہ ہے کہ عورت ایام حیض میں چھوڑی ہوئی نماز تو قضا نہیں کرتی، مگر روزے قضا کرتی ہے؟ آپ نے فرمایا، کیا تو حروریہ ہے؟ [حروریہ ایک جگہ حرور کی جانب منسوب ہے، جو خوارج کا مرکز تھا، اور خوارج دین میں شدّت پسندی کے باعث مشہور تھے]، اس عورت نے کہا نہیں میں حروریہ تو نہیں البتہ میں صرف وجہ جاننا چاہتی تھی۔ سیدہ عائشہؓ نے فرمایا، ہم عہد رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم میں ایام سے دوچار ہوتی تھیں تو ہمیں روزوں کی قضا کا حکم دیا جاتا، نمازوں کا نہیں''۔

سیدنا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے ایک شخص سے فرمایا:

يا ابن اخى! اذا حدثتك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا فلا تضرب له الامثال.[3]

''اے میرے بھتیجے! جب میں تم سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث بیان کروں تو اس کے آگے مثالیں [منطق وغیرہ] نہ بیان کیا کرو''۔

یہ وہ ذہنیت اور مزاج ہے جو صحابہؓ سے لے کر آج تک اُمّت مُسلمہ میں مسلسل منتقل ہوا ہے۔ اب سیّدنا علی، ام المؤمنین سیّدہ عائشہؓ اور سیّدنا ابوہریرہؓ پر تو عقل وفہم کی مُعطّلی کا الزام نہیں لگایا جاسکتا، آخر تاریخی جبر اور معاشرتی دباؤ بھی اپنی جگہ اہمیت رکھتا ہے۔ اِس لیے عقل وفہم اور علم کے استعمال کی کمی کا الزام مسلمانوں کے الٰہیاتی نقطہ نظر پر لگا دیا گیا۔ جس سے کسی کو سمجھ میں نہیں آیا کہ مخاطب کون ہے؟ ورنہ منظور احمد

۱۔ سلیمان بن اشعث ابی داؤد، سنن ابی داوٗد، باب کیف المسح، جلد۱، صفحہ۱۲۴۔

۲۔ مسلم بن حجاج القشیریؒ، صحیح المسلم، باب وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلٰوۃ، جلد۱، صفحہ۱۵۳۔

۳۔ محمد بن یزید القزوینی، سنن ابن ماجه، ملتان: المکتبۃ الفاروقیۃ [س۔ن]، باب تعظیم حدیث رسول الله صلى الله عليه وسلم و التغليظ على من عارضه، صفحہ۴۲۔

قرآن مجید اور احادیث نبویہؐ اور آثار صحابہؓ و اہل بیتؓ سے لے کر آج تک کسی ایک مُسلّم و محقق اہل سنّت و جماعت سے تعلق رکھنے والے عالم کا نام تو پیش فرمائیں جو ڈاکٹر صاحب کی مزعومہ ''اعتزالی عقلیت'' کا حامی ہو۔ظاہر ہے ایسا کوئی حوالہ پیش کرنا جوئے شیر لانے کے مرادف ہے۔ اِس لیے کبھی فقہا پر نقد کیا جاتا ہے تو کبھی مسلمانوں کے الٰہیاتی نقطہ نظر پر۔ اصل مسئلہ، جس سے دل تنگ اور ذہن پریشان ہیں، یہ ہے کہ اسلام مبہم اقدار کا مجموعہ یعنی موم کی ناک، کیوں نہیں ہے؟ اس میں ہئیات واشکال تک کا تعیّن کیوں کر دیا گیا ہے اور امت کی مسلسل روایت نے شدت کے ساتھ اُس پر اعتراف و عمل کی مہر کیوں ثبت کر دی ہے؟ اس لیے اب یہی کہا جاسکتا ہے کہ ہئیات واشکال لازمانی ولامکانی نہیں ہیں بلکہ اِن میں سے اکثر کا تعلّق قرونِ اولیٰ سے تھا۔ ہم اکیسویں صدی میں رہتے ہوئے اِس شدّتِ اطاعت اور بنیاد پرستی کے متحمل نہیں ہوسکتے۔ایسے لوگوں کا اظہارِ اسلام بہت ہی مضحکہ خیز اور تصنّع و تکلّف کا حامل ہوتا ہے جو اسلام کی کُھل کر نہ مخالفت کرسکتے ہیں، کہ اِس کے لیے مردانہ جرأت چاہیے، اور نہ ہی اسلام کو مکمّل اطاعت اور افگندگی کے ساتھ قبول کرسکتے ہیں کیوں کہ اس کے لیے جاں گسل محنت اور علمی مشقت درکار ہے۔ایسے لوگوں کے بارے میں ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے ممدوح نیاز فتح پوری کی رائے بڑی صائب ہے:

> ''میں اُن اہلِ مذاہب کو اچھا سمجھتا ہوں جو کسی علمی بُرہان و حجت کو اپنے پاس آنے ہی نہیں دیتے اور خدا کو صرف ''بلا دلیل'' پہچاننے کے مدّعی ہیں کیوں کہ اُن کے اندر ایک ایسا عزم راسخ پنہاں ہے کہ اِس کے مقابلے میں علم کو بھی خاموش رہ جانا پڑتا ہے۔لیکن وہ حضرات جو اپنے عقائد کی صحت میں عقلی دلائل پیش کرنے کی جرأت کرتے ہیں وہ حقیقۃً وہی ہیں جو مذہب کی طرف سے مطمئن بھی نہیں ہیں اور اُس کے ترک کردینے کی جرأت بھی اپنے اندر نہیں پاتے، یہ سب مذہب کے نہایت خطرناک دوست ہیں''۔[1]

مغرب سے نبرد آزمائی اور ''نقل کے پیادے'': اصل خطرہ:

رہا منظور احمد کا یہ ارشاد: ''نقل کے پیادے مغرب یا امریکہ کو شکست نہیں دے سکتے'' قرین انصاف نہیں۔

یہ نقل ہی کا اعجاز ہے جس نے دنیا کے تمام مسلمانوں کو اب تک روحانی وجذباتی طور پر عہد رسالت سے عملاً وابستہ ومربوط رکھا ہوا ہے۔ مسلمان نقل کے آئینے میں اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے اصحاب واحباب کو مدینہ منورہ کی گلیوں میں چلتا پھرتا دیکھتے اور خود کو اس عہد سے منسلک پاتے ہیں، یہی سبب ہے کہ ایک مسلمان اپنے مستقبل کا ہر فیصلہ ماضی کے مثالی معیار پر کرتا ہے۔ یہ جذباتی وابستگی اس روایت [نقل] کا تسلسل ہے جو متواتر و مسلسل عقائد واعمال کے ذریعے اسلاف سے اخلاف کو بہ طورِ میراث ملی ہے۔

۱۔ نیاز فتح پوری، من ویزداں، لاہور: فکشن ہاؤس، ۲۰۰۵، صفحہ ۶۹۲۔

نقل کے پیادے: اسلامی علمیت کے محافظ صورت اور معنی دونوں کے ساتھ:

آج مغرب کے لیے اصل خطرہ "نقل کے پیادے" ہی ہیں، جن سے مغرب کو اپنی بساط کے الٹنے کا ڈر ہے۔ اسی لیے وہ مسلمانوں کا رشتہ ان کے ماضی سے کاٹ کر مستقبل کے مادہ پرستانہ نظام سے جوڑنا چاہتا ہے۔ تنویری علمیات [Enlightenment Epistemology] نے دنیا کی ہر روایت و تہذیب کو علمیاتی بنیادوں پر مسخر کرلیا۔ عیسائیت نوفلاطونیت [neoPlatonism]، کانٹ کی عقلیت [Rationalism] اور ہیوم کی تجربیت [Empiricism] کا شکار ہوگئی، بدھ علمیت اور چینی روایات کو ہیگل کی تاریخی جدلیت [Historical Materialism] اور مارکس کے [Dialectical Idealism] نے فتح کرلیا، وغیرہ وغیرہ۔ مگر نقل کے پیادوں نے دو سو برس فرنگی استبداد و تسلط کے باوصف آج تک اسلامی علمیت کو اس کی نفرادیت اور اصل تعبیر کے ساتھ زندہ و محفوظ رکھا ہے۔ مشہور یہودی مستشرق Bernard Lewis جو اسلام پر مغرب میں سند سمجھا جاتا ہے اور کئی زبانوں پر عبور رکھتا ہے، وہ عالم اسلام اور ملت اسلامیہ کو بہت اچھی طرح پہچانتا ہے، وہ اعتراف کرتا ہے کہ اکثر مسلم ممالک میں اسلام ابھی تک مسلمانوں کی دین سے وفاداری اور شناخت کا اہم ذریعہ ہے۔ یہ اسلام ہی ہے جو اپنوں اور دوسروں یعنی مسلمین اور دیگر میں فرق کو روا رکھتے ہوئے سب کو ایک تصور نہیں کرتا۔ مغربی دنیا میں شناخت اور تشخص کے بہت سے تصورات ہیں، مگر کوئی تشخص انسانوں کی شناخت کا واحد معیار نہیں، مغرب میں لوگ قومیت، ملک اور اس سے متعلق ذیلی شناختوں کے ذریعے اپنے تشخص کا اظہار کرتے ہیں، جب کہ عالم اسلام میں قومیت اور ملک کی شناخت کا تصور بھی موجود ہے، بعض ممالک میں قومیت کو اہمیت حاصل ہے، لیکن عالم اسلام کی تاریخ بتاتی ہے کہ بحرانوں کے دور اور ہنگامی حالات میں بھی اُمت مُسلمہ اپنی وفاداریوں کا مرکز و محور اسلام ہی کو سمجھتی ہے، اس کی شناخت کا واحد ذریعہ اسلام ہے، مسلمان اسلام سے اپنی وفا کا رشتہ جوڑ کر زبان، ملک، قومیت، نسل اور رنگ وغیرہ کے امتیازات اور معیارات سے ماورا ہو جاتا ہے۔ مسلمین اپنے سوا پوری دنیا کو اپنے سے الگ اور کافر سمجھتے ہیں، پندرہ سو سال سے اُمت مسلمہ اسی عقیدے پر پورے استقلال و ثبات سے قائم ہے، یہ اُمت اللہ تعالیٰ کے دشمنوں کو اپنا دوست نہیں دشمن سمجھتی ہے، غرض تمام مسلمانوں کے لیے اسلام ہی واحد اور قابلِ قبول ذریعۂ شناخت ہے، لیوس کا موقف اُس کے اپنے الفاظ میں یہ ہے:

> What then is the power, the attraction of Islam, both as a claim to allegiance and as a revolutionary appeal? This is a large and complex question, from which at this point I would like to bring a few major themes to your attention. The first which seems to me relevant is that in most Muslim countries Islam is still the ultimate criterion of group identity and loyalty. It is Islam which

distinguishes between self and other, between insider and outsider, between brother and stranger. We in the Western world have become accustomed to other criteria of classification, by nation, by country, and by various subdivisions of these. Both nation and country are of course old facts in the Islamic world, but as definitions of political identity and loyalty they are modern and intrusive notions. In some countries, these notions have become more or less acclimatized. But there is a recurring tendency in times of crisis, in times of emergency, when the deeper loyalties take over, for Muslims to find their basic identity in the religious community; that is to say, in an entity defined by Islam rather than by ethnic origin, language, or country of habitation.

And just as the insider is defined by his acceptance of Islam, so in the same way the outsider is defined by his rejection of Islam. He is the *kafir*, "the unbeliever," i.e., he who does not believe in the apostolate of Muhammad and the authenticity of the revelation which he brought. The languages of Islam, like those of the civilizations of antiquity, of Christendom, and of Asia, have words to denote the stranger, the foreigner, the barbarian. But from the time of the Prophet to the present day, the ultimate definition of the Other, the alien outsider and presumptive enemy, has been the *kafir*, the unbeliever.

A second related point is that for many, probably most, Muslims, Islam is still the most acceptable, indeed in times of crisis the only acceptable, basis for authority. Political domination can be maintained for a while by mere force, but not indefinitely, not over large areas or for long periods. For this there has to be some legitimacy in government, and this purpose, for Muslims, is most effectively accomplished when the ruling authority derives its legitimacy from Islam rather than from merely nationalist, patriotic, or even dynastic

claims-still less from such Western notions as national or popular sovereignty. In political life, Islam still offers the most widely intelligible formulation of ideas, on the one hand of social norms and laws, on the other, of new ideals and aspirations. And, as recent events have repeatedly demonstrated, Islam provides the most effective system of symbols for political mobilization, whether to arouse the people in defense of a regime that is perceived as possessing the necessary legitimacy or against a regime which is perceived as lacking that legitimacy; in other words, as not being Islamic or, perhaps, as having forfeited that legitimacy by no longer being Islamic.[1]

آج مغرب کے لیے اصل خطرہ ”نقل کے پیادے“ ہی ہیں، جن سے اُسے اپنی بساط کے اُلٹنے کا خوف لاحق ہے، مدارس دینیہ کے فیضان کی بدولت ملّت اسلامیہ بیرونی اور اندرونی یلغار و خلفشار اور جدیدیت کے تند و تیز حملوں کے باوجود آج بھی من حیث الکل ماڈرن نہ ہو سکی۔

اِسی سبب سے مغرب مدارس دینیہ کو اپنے لیے ایک عظیم خطرہ سمجھتا ہے، کیوں کہ وہ جانتا ہے کہ سیاسی عمل داری، تہذیبی غلبے، قیادت عالم کی بقا اور جنگ و جدال کے اس سارے عمل میں مغرب کی راہ کا سب بڑا پتھر مدارس دینیہ ہیں، جو پندرہ سو سال سے، کائنات میں ذات حق کے ”الحق“ ہونے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور الکتاب کے ”الحق“ ہونے پر اپنے زندہ اور موجود ہونے کو مشروط رکھے ہوئے ہیں۔ ہفت روزہ اکانومسٹ لندن کے خصوصی شمارے "A Survey of Islam" کے مطابق دنیا کی قیادت کے لیے مغربی تہذیب کا حریف ایک ہی ہو سکتا ہے: اسلام ـــ اسلام سے مغرب کا تصادم ہو سکتا ہے، اس لیے کہ اسلام ایک آئیڈیا ہے، آج کی دنیا میں اپنی نوعیت کا واحد آئیڈیا۔ یہ آئیڈیا انسانی تجربے اور مشاہدے سے ماوراحق کے وجود پر یقین کا مدعی ہے! اس کے نزدیک یہ، وہ حق ہے جو چودہ سو سال پہلے محمد [صلّی اللہ علیہ وسلم] پر نازل ہوا اور قرآن کی صورت میں محفوظ و موجود ہے، ایک تہذیب کی قوت اور غلبے کے لیے ایسے ”الحق“ پر یقین کی قوت کے برابر کوئی قوت نہیں۔ اِسی لیے اہل یورپ اسلام اور مسلمانوں سے خائف ہیں، اُنھیں خطرہ ہے ایک نئی سرد جنگ آرہی ہے جو غالباً سرد نہ رہے گی۔

ہفت روزہ اکانومسٹ کی اصل عبارت یہ ہے:

Islam claims to be an idea based upon a transcendental certainty. The certainty is the word of God, revealed syllable by syllable to Muhammad

---

1- Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1988, pp. 4-5.

in a dusty corner of Arabia 1,400 years ago and copied down by him into the Koran.

As a means of binding a civilisation together, there is no substitute for such a certainty. Moreover—— and this is not happening anywhere else —— new recruits are flocking to join this claim to certainty. Whether it is because of the repeated defeats inflicted upon Muslims by the outside world, or because of the corrupt incompetence of most of their own governments, the past 25 years have seen a huge growth in what outsiders call Islamic fundamentalism. Muslims themselves hate the phrase, but it is not inaccurate. A large number of people who feel ashamed of the past few centuries want to show they can do better. To do that, they need to rediscover a sense of identity. And to do that, they turn back to the Koran. You can call it a revival, or a resurgence; but it is also a return to the foundations.

This is what has set scalps tingling in other parts of the world, especially among Europeans. They see the Last Ideology on the march. A Muslim crescent curls threateningly around the southern and eastern edges of Europe. A new cold war could be on the way. And it may not stop at being a cold war.[1]

مدارس دینیہ: مغرب کے لیے ہمہ وقت خوف:

اسی لیے مدارس دینیہ مغرب کے حملوں کا سب سے بڑا ہدف اور نشانہ ہیں، اور ہر طرح کے الزامات واتہامات کی زد میں ہیں۔ سابق برطانوی وزیر اعظم ٹونی بلیر نے مدارس کو موردِ الزام ٹھہراتے ہوئے اپنی تقریر میں کہا:

There are two views of what is happening in the world today. One view is that what is happening is not qualitatively different from the terrorism we have always lived with ..... We try not to provoke them and hope in time they will wither. The other view is that this is a wholly new phenomenon.

1- "A Survey of Islam" in *The Economist*, Aug 6th 1994, pp. 4-5.

Worldwide terrorism is based on a perversion of the true, peaceful and honourable faith of Islam; that its roots are in the madrassas of Pakistan, the extreme form of wahabi doctrine of Saudia Arabia in the former training camps of al-Qaedah in Afghanistan. If you take this view, the only path to take is to confront the terrorism, remove its roots and branches and at all costs stop its acquiring the weapons to kill on a massive scale.[1]

''آج جو کچھ دنیا میں ہو رہا ہے، اس کے بارے میں دو نقطۂ نظر ہیں۔ ایک یہ کہ یہ دہشت گردی کوئی نئی نرالی چیز نہیں۔ یہ ہوتی ہی آئی ہے۔ اس کا کوئی فائدہ نہیں کہ ان لوگوں کو چھیڑا جائے۔ یہ خود ہی ختم ہو جائیں گے۔ دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ یہ ایک بالکل نرالا ظہور ہے۔ یہ عالمگیر نوعیت کی دہشت گردی ایک سچے، پر امن اور معزز دین، اسلام کی تحریف پر مبنی ہے اور اس کی جڑیں ہیں پاکستان کے مدرسوں میں، سعودی وہابیت کی انتہا پسندانہ شکل میں اور القاعدہ کے سابق افغانی ٹریننگ کیمپوں میں۔ اس نقطۂ نظر کو قبول کیا جاتا ہے تو پھر واحد راہِ عمل یہ ہے کہ اس دہشت گردی سے ٹکرایا جائے، اس کی جڑوں اور شاخوں سب کا صفایا کیا جائے اور کسی بھی قیمت پر یہ نوبت نہ آنے دی جائے کہ اس کے ہاتھ میں وسیع پیمانے پر مار دھاڑ کے ہتھیار آجائیں''۔

مغرب کا یہ خوف وخطرہ کچھ غلط اور بے جا بھی نہیں، مدارس سے فارغ ہونے والے طلبا اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمانِ کامل سے لبریز اور اُن کی اُٹھائی ہوئی ''بنیادوں'' پر پوری شدت اور پورے اخلاص ویقین سے عمل پیرا ہوتے ہیں، خواہ فی الوقت وہ اپنے مقاصد وعزائم کے لیے درکار اہلیت سے لیس نہ ہوں اور آج اپنی بھرپور نمائندگی اور سربراہی کا فریضہ بہ احسن وجوہ انجام نہ دے پا رہے ہوں، جسے اِس عہد میں اُن کا خاصہ بننا تھا۔ لیکن یہی بنیاد پرستی مغرب کے لیے اصل خطرہ ہے کہ:

ہو نہ جائے آشکارا شرعِ پیغمبرؐ کہیں

تبلیغی جماعت: مستقبل میں مغرب کے لیے خطرے کا الارم:

اسلامی علمیت اور ''نقل کے پیادوں'' سے مغرب کے لیے کیا کیا خطرات پوشیدہ ہیں مغرب کا ہر بڑا مفکر بہ خوبی اِس سے واقف اور آگاہ ہے، خواہ ڈاکٹر منظور احمد صاحب جیسے جدیدیت پسند کتنے ہی اعتذارانہ نقطہ ہائے نظر اختیار کرلیں۔ تبلیغی جماعت جیسی بے ضرر اور پُر امن جماعت کو جو کسی احتجاج اور تشدد پر یقین نہیں رکھتی، بس دعوت وتبلیغ کے ذریعے سے ساری انسانیت کو اللہ کی بندگی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی غلامی اختیار کرنے کی راہ دکھاتی ہے، اس کو مغرب اپنے لیے ایک مستقل خطرہ اور مستقبل میں تصادم کا سبب گردانتا ہے۔ ہندوستان اور امریکہ سے بہ یک وقت شائع ہونے والی

1- *The Times*, 30 Sep. 2004.

Shireen T.Hunter کی مرتب کردہ کتاب میں Farhad Khosrokhavar نے *Reformist and Moderate Voices in European Islam* میں تبلیغی جماعت کے بارے میں مغرب کا نقطہ نظر واضح کرتے ہوئے صاف لکھا ہے:

> Yet European publics do not consider these groups to be moderate; they view them as a Trojan horse that might cause a clash between secular European and Islamic values.[1]

عزت اسلام کے ساتھ غیر مشروط وابستگی اور اطاعت میں ہے:

عقل کے گھوڑوں کی لگام تو خود مغرب یا امریکہ کے ہاتھ میں ہے۔ جو اپنے عہد کے ہر غالب فکر اور رجحان سے مغلوب و مرعوب ہیں اور چاہتے ہیں کہ کسی طرح ان افکار کی اسلام سازی کی سند مل جائے۔ ان کا منتہائے مقصود تسخیر کائنات اور مادّی ترقی ہے۔ مگر نقل پر ایمان رکھنے والے خوب جانتے ہیں کہ مسلمانوں کی دنیوی ترقی کے اسباب و علل ہرگز وہ نہیں ہیں جو دیگر اقوام و ملل کے ہیں۔ انھیں اس کی خوب خبر ہے کہ دنیوی ترقی کی ہر راہ علوم نقلیہ سے بے اعتنائی اور اُمّت کے عمل مسلسل کے سودے سے مشروط ہے۔ لیکن علوم نقلیہ ہی نے انھیں خبر دی ہے کہ عزت اور فلاح صرف اور صرف اسلام کے ساتھ غیر مشروط وابستگی میں ہے۔ سیّدنا عمر رضی اللہ عنہ، جنھیں ڈاکٹر منظور احمد صاحب ''علم اسرار الدّین'' کا بانی فرماتے ہیں، ان کا ارشاد ہے:

انا کُنّا أذل قوم فأعزنا اللّٰه بالاسلام فمهما نطلب العز بغير ما أعزنا اللّٰه به أذلنا اللّٰه.[2]

''ہم قوموں میں ذلیل ترین تھے، اللہ تعالیٰ نے ہمیں اسلام کے ذریعے عزت دی جب بھی ہم اسلام کو چھوڑ کر عزت حاصل کرنے کی کوشش کریں گے اللہ تعالیٰ ہمیں ذلیل کرے گا''۔

1- Farhad Khosrokhavar, "Reformist and Moderate Voices in European Islam" in *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, ed., Shireen T. Hunter, New York: M.E. Sharpe, 2009, p.250.

۲- عبداللہ حاکم نیشاپوریؒ، المستدرک علی الصحیحین، القاهرة: دار الحرمین، ۱۴۱۷ھ/۱۹۹۷ء، کتاب الا یمان، جلد ا، صفحہ ۱۲۰۔

علم اور ایمان ـــــ نسبت و تعلق

ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

''میرے نزدیک علم، ایمان کا معاملہ نہیں، بلکہ قضیات سے متعلق ہے، جو اگرچہ صادق ہی کیوں نہ ہوں، کاذب ہونے کا امکان رکھتے ہیں۔ ایسے تمام قضایا جس میں کذب کا امکان نہ پایا جاتا ہو، علم سے متعلق نہیں ہوتے البتہ ایمان سے متعلق ہو سکتے ہیں''۔[1]

ایک مقام پر مزید لکھتے ہیں:

''ایسے تمام قضایا جن پر صدق اور کذب کا اطلاق نہ ہو سکے، سائنس اور علم کے دائرۂ کار سے باہر ہیں''۔[2]

ڈاکٹر صاحب کے منقولہ بالا مفروضے پر گفتگو سے قبل ڈاکٹر صاحب کی بیان فرمودہ علم کی تعریف کا ماخذ بیان کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے یہ بیان ''میرے نزدیک'' کہہ کر ارشاد فرمایا ہے جب کہ منطقی تحلیل [Analytical Philosophy] اور منطقی ایجابیت پسند [Logical Positivism] جیسے فلسفیانہ مکاتیب، ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے استاذ فلسفہ بننے سے بھی پہلے بلکہ معرضِ وجود میں آنے سے قبل یہ مفروضہ پیش کر چکے تھے کہ وہ خبر جس میں شک [doubt] کا امکان نہ ہو علم نہیں ہے۔ اس خیال کو Wettgenstein نے مختلف دائروں اور جہتوں میں استعمال کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے ''کذب'' کے امکان کو روا مانا ہے جب کہ وٹگنسٹائن ''شک'' [Doubt] کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ یہاں کذب اور ریب کے فرق کو ملحوظ نہیں رکھا گیا، جن لوگوں نے Munits کی کتاب Introduction of Logical Positivism دیکھ رکھی ہے، وہ اس فرق سے بہ خوبی آگاہ ہیں۔ Wettgenstein کے مطابق کسی بھی علمی قضیے کی تین شرطیں، ہیں، یعنی جب کوئی I Know کہتا ہے تو اس میں تین احتمالات پائے جاتے ہیں:

۱۔ منظور احمد، ''پیش لفظ''، مشمولہ اقبال شناسی، صفحہ ۸۔

۲۔ منظور احمد، ''چند تعلیمی مسائل''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۱۵۴۔

[۱] امکان ہے کہ وہ قضیہ شک سے لبریز ہو یعنی اس میں Element of Doubt موجود ہو۔
[۲] علم پہنچانے والا وہ دائرہ اور منہاج واضح کرے گا، جس پر چل کر مطلوبہ ادراک یا فہم حاصل ہو سکا ہے تاکہ اسے Follow کر کے وہ جانا جاسکے جو وہ جان چکا ہے مطلوب، طالب کی استعداد سے جانا جاسکتا ہو، یعنی learning کے امکانات پائے جاتے ہوں۔
[۳] جس میں بہر حال غلطی کا امکان [possibility of mistake] رہے گا۔ اسی لیے وہ کہتا ہے:

> I know I am in pain ..... no one can experience my pain; no one can feel this.[1]

علم کی اس تعریف کو مذہبی علمیت پر چسپاں کرنے کا سب سے ہولناک نتیجہ یہ ہے کہ قرآن مجید اور سُنّت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر شک کرنے کی آزادی ہو، ایسا طریقہ کار وضع کیا جائے جس پر چل کر وحی کا تجربہ اسی طرح ممکن ہو جس طرح رسول کو ہوا تھا۔ اور وہ طریقہ سب کے مشاہدے اور تجربے میں لایا جاسکے۔ ظاہر ہے یہ تو ناممکن ہے اس لیے علم کی اس تعریف نے پوری مذہبی علمیت کو ذاتی تجربہ [private experience] قرار دے کر اقلیم علم ہی سے خارج کر دیا۔

مابعد الطبعیات: مہمل اور جعلی افکار: منطقی ایجابیت پسند:

منطقی ایجابیوں نے پوری مابعد الطبیعی علمیت کو مہمل [nonsense] گردانتے ہوئے اسے مجہول فکر [idle speculation] کہنے پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ اسے جعلی فکر [Psudo speculation] قرار دیا۔ انھوں نے کہا کہ حقیقت یا اشیا کی ماہیت کو، جو مابعد الطبیعی فکر کا بنیادی مقدمہ ہے، سمجھا جاسکتا ہے نہ جانا جاسکتا ہے اور نہ اس کا تجربہ کیا جاسکتا ہے۔ E.Mach کہتا ہے:

> The domain of the transcendent is inaccessible to us ...... I confess, however, frankly that its inhabitants are not able to stimulate my curiosity. I am no philosopher but only a scientist ...... I have no attempted to introduce some new philosophy into science but rather to remove an old and absolete one.[2]

”ماورا کے علاقے تک ہماری رسائی نہیں، میں صاف طور پر کہتا ہوں کہ اس کے باشندے میرے تجسس کو بالکل تحریک نہیں دیتے، میں ایک فلسفی نہیں ہوں بلکہ ایک سائنس دان ہوں...... میں نے سائنس میں کسی نئے فلسفے کی بنیاد نہیں ڈالی بلکہ ایک پرانے اور ناکارہ فلسفے کو ختم کر دیا“۔

1- Mark Jago, *Wettgenstein*, Humanities-Ebooks, 2007, p. 66.
2- Philipp G. Frank, *Philosophy of Science: The Link Between Science and Philosophy*, Connecticut: Greenwood Press Publishers, 1974, p. xx.

اسی طرح وٹگنسٹائن کہتا ہے:

The correct method in philosophy would really be the following: to say nothing except what can be said, i.e. propositions of natural science ...... whenever someone else wanted to say something metaphysical, to demonstrate to him that he had failed to give a meaning to certain signs in his propositions.[1]

"فلسفہ کا صحیح طریقہ کار یہ ہونا چاہیے کہ صرف وہ کہا جائے جو کہا جا سکتا ہے، یعنی صرف فطری علم [Natural Science] کے قضیات پیش کیے جائیں ...... اگر کوئی شخص مابعد الطبیعی بات کہنا چاہے تو اسے بتلایا جائے کہ وہ اپنے قضیوں میں چند اشاروں کو معنی پہنانے میں ناکام رہا ہے"۔

کارنپ کہتا ہے کہ ہم فلسفے کا کوئی مکتب فکر نہیں ہیں...... ہم فلسفیانہ سوالات کے جوابات نہیں دیتے ہیں بلکہ ان تمام سوالات کو، جو مابعد الطبیعیات، اخلاقیات اور عملیات سے متعلق ہوتے ہیں، رد کر دیتے ہیں، کیونکہ ہمارا واسطہ منطقی تحلیل [Logical Analysis] سے ہے، اس کے اصل الفاظ یہ ہیں:

We are not a philosophical school ...... We give no answer to philosophical questions, and instead reject all philosophical questions, whether of Metaphysics, Ethics or Epistemology. For our concern is with Logical Analysis.[2]

ایئر کا مؤقف یہ ہے کہ مابعد الطبیعی بیانات کو اس لیے رد نہیں کیا جاتا کہ وہ ہیجانی ہیں بلکہ یہ کہ وہ علمی ہونے کا ڈھونگ رچاتے ہیں، ان کو بے معنی اس لیے کہا جاتا ہے کہ ان کا کسی بھی واقعے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ کوئی بھی بیان جو کہ ممکنہ حدود کے پرے کسی حقیقت کی نشاندہی کرتا ہے، اس کی کوئی لفظی معنویت نہیں ہے، وہ کہتا ہے:

Tautologies and contradictions are degenerate cases of factual statements Metaphysical assertions, on the other hand, are meaningless because they bear no relation to fact They are not constructed out of elementary statements in any way at all.[3]

ایک اور منطقی تجربیت پسند پرس کے نزدیک جعلی [مابعد الطبیعی] مسئلے کا حل اس لیے ممکن نہیں کہ کم از کم انسانی تجربے میں اس کا موضوع قطعی ناقابل وقوف ہوتا ہے۔ اس کے برعکس حقیقی تجربہ وہ ہے

1- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico- Philosophicus*, 6.53., p.89.
2- Rudolph Carnap, *The Unity of Science*, Oxon: Routledge, 2011, pp.21-22.
3- A. J. Ayer, *Logical Positivism*, USA: The Free Press, 1959, p. 12.

جس کی تجرباتی تصدیق ہو سکتی ہے۔ جس چیز کا کسی بھی طرح وقوف ممکن نہیں، اس کا کوئی تصور قائم نہیں کیا جا سکتا، کیوں کہ وہ چیز تجربے میں نہیں آتی۔ پیرس [Peirce] کے الفاظ یہ ہیں:

> On the other hand, all our conceptions are obtained by abstractions and combinations of cognitions first occurring in judgments of experience. Accordingly, there can be no conception of the absolutely incognizable, since nothing of that sort occurs in experience. But the meaning of a term is the conception which it conveys. Hence, a term can have no such meaning.[1]

ان تمام اقتباسات سے واضح ہو گیا کہ منطقی ایجابیوں کے نزدیک مابعد الطبیعیات ایک جعلی فکر ہے۔ تاہم یہ ملحوظ رہے کہ ان کا انکار مابعد الطبیعیات کا منہج و اسلوب لا ادریوں [Agnostics] سے مختلف ہے۔ لا ادریوں کے نزدیک خدا کے وجود کا اثبات یا استرداد علم کے محدود ہونے کی بنا پر ممکن نہیں۔ اس لیے کسی بھی حکم کو، خواہ اقراری ہو یا انکاری، معطل رکھنا چاہیے۔ جب کہ منطقی ایجابیوں کے نزدیک مسئلہ ان جملوں یا بیانات کی صداقت یا تکذیب کا نہیں بلکہ ان کے معنی و مفہوم کا ہے۔ ان کی نظر میں یہ دونوں جملے کہ خدا موجود ہے یا خدا موجود نہیں ہے، لغو اور مہمل ہیں۔ ان جملوں کی صداقت کے عدم تعیّن کا سبب علم کی محدودیت نہیں بلکہ ان کا بے معنی اور مہمل ہونا ہے، جب کہ کسی جملے کی صداقت یا تکذیب کی شرط اس کا بامعنی ہونا ہے اور بامعنی ہونے کے لیے اس کا محسوس و مشاہد ہونا ضروری ہے۔ اگر کوئی جملہ بے معنی، لغو یا مہمل ہے تو اس کی صداقت یا تکذیب کے تعیّن کا سوال اٹھانا حماقت ہے۔ اگر منطقی ایجابیت پسندوں کے ان بیانات کو درست مان لیا جائے تو سائنس و ٹیکنالوجی اور دیگر بہت سے طبیعی حقائق بھی بے معنی اور مہمل ہو جائیں گے۔ جب کہ اصلاً ایسا نہیں ہوتا، اس طرح تو کوئی شے بھی دائرۂ علم میں داخل نہیں ہو سکے گی اور علم محض لاعلمی کا نام رہ جائے گا۔ صدق و کذب کے معیارات کو لسانیات کے حوالے سے جانچنے اور پرکھنے کا واحد مطلب صدق و کذب کے معیارات سے دست بردار ہونا ہے۔ اس لیے کہ لسانیت کی جڑیں منطقی ایجابیت اور ویانا کے مکتبۂ فکر میں پیوست ہیں، جن کا واحد مقصد مابعد الطبیعیات کا دائرۂ بحث سے اخراج ہے، ان پر بحث اندھیرے میں ٹامک ٹوئیاں مارنے کے مرادف ہے۔ یہ تصورات عام زبان کے استعمال میں کسی منطقی مغالطے کی وجہ سے پیدا ہو جاتے ہیں۔ معروف فلسفی وٹگنسٹائن خود اپنے مؤقف کے بارے میں کہتا ہے:

> My propositions serve as elucidations in the following way: anyone who understands me eventually recognizes them as nonsensical.[2]

1- Charles Sanders Peirce, *Peirce on Signs: Writings on Semiotic,* [ed., James Hoopes], University of North Carolina Press, 1991, p. 50.

2- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico- Philosophicus,* 6.54., p. 89.

''میرے قضایا ان معنوں میں تشریحی ہیں کہ جو مجھے سمجھتا ہے وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ وہ سب مہمل ہیں''۔

منطقی ایجابیت پسند: مابعد الطبعیات پر اعتراضات کی حقیقت: سوالات و اعتراضات:

سوال نظریات کی بنیاد پر کوئی حتمی اور یقینی بات کہنا کیسے ممکن ہے اور پھر لسانی نظریات ایک دوسرے سے گنجلک اور مختلف ہونے کے علاوہ زبان کو سائنسی اساس پر ریاضی کی طرح جچے تلے انداز میں آسان اور عام فہم بنانے کی دھن میں اس کی قواعدی نحو کو منطق سے مطابقت دے کر اسے ایک بے جان اور خشک ڈھانچے میں تبدیل کر دیتے ہیں، جس میں حقیقت کا دائرہ بس ''بلی کالی ہے'' جیسے حسی جملوں تک ہی محدود ہو کر رہ جاتا ہے۔

اب سے پہلے زمانے میں یہ ایک مسلمہ امر رہا ہے کہ جملے کے تین لازمی اجزا ہوتے ہیں: اسم، فعل اور حرف۔ اور یہ امر بھی مسلمہ رہا ہے کہ اسم کسی چیز کے نام پر دلالت کرتا ہے، مگر منطقی ایجابیوں اور لسانی نظریہ سازوں کا کہنا ہے کہ اسم کسی چیز پر دلالت نہیں کرتا ہے، بلکہ ہر لفظ اور جملہ کسی مخصوص حالت [situation] میں بولا جاتا ہے۔ چناں چہ جملے میں معنی ڈھونڈنے کی بجائے ہمیں اس صورت حال کا تجزیہ کرنا چاہیے جس میں کوئی جملہ بولا گیا ہے، اس قسم کے تجزیے کے ذریعے یہ لوگ ثابت کرتے ہیں کہ روح یا خدا کے بارے میں جتنے جملے بھی بولے جاتے ہیں، وہ نہ سچے ہیں نہ جھوٹے، بلکہ بے معنی ہیں۔

اچھا، اگر منطقی ایجابیوں اور لسانی نظریہ سازوں کے نزدیک خدا اور روح جیسے مابعد الطبعیاتی حقائق حسی اور تجربی بنیادوں پر نا قابلِ مشاہدہ اور نا قابل توثیق و تصدیق ہیں، تو کیا ان کے نزدیک برقیہ [electron]، انرجی [energy]، قوت [force]، قانون تجاذب [Law of Gravitation]، قانون تعلیل [Law of Causality] اور قوانین فطرت [Law of Nature] اسی طرح microcosmos اور Quantum Physics سے متعلق مباحث جیسے مسلمہ سائنسی حقائق بھی اس طور پر اور ان ہی معنوں میں ایمانی وجود نہیں ہیں؟ کیا انھیں حسی اور تجربی بنیادوں پر اثباتی معنوں میں قابل مشاہدہ اور قابل تصدیق قرار دیا جا سکتا ہے؟ اگر معنی کے معروضی نظریے کی رو سے خدا کو اسی طرح وقوفی اور تجربی ہونا چاہیے جیسا کہ ایک پتھر ہے تو کیا حروف عطف [conjuctions]، حروف جار [prepositons]، اعداد اور صفات وغیرہ بھی ایسی چیزیں ہیں جو کسی پتھر کی طرح وقوفی اور تجربی ہوں؟ اگر ڈاکٹر صاحب کے ارشاد کے مطابق مختلف قسم کے جملے مختلف قسم کے معیارات صدق و کذب سے جانچے جا سکتے ہیں تو وہ ایسے جملوں کو کون سے معیارات صدق و کذب سے جانچیں گے جن میں حروف عطف، حروف جار، اعداد اور صفات وغیرہ کا استعمال ہوا ہو۔[1]

۱۔ جمال پانی پتی، ''نقطہ نظر کی بطخ اور موضوع کا خرگوش''، مشمولہ مکالمہ: کراچی: اکادمی بازیافت، شمارہ ۱۳ر جولائی۔ ستمبر ۲۰۰۴ء۔ صفحات ۵۲۔۵۳۔

یہ منطقی ایجابیوں کے نزدیک علم اور اس کی صداقت و تکذیب کا تصور ہے جو مابعد الطبیعیات کی لغویت اور بے معنی ہونے کے اصرار پر قائم ہے۔ ڈاکٹر منظور احمد صاحب منطقی ایجابیوں کی اس تعریف و توضیح کو اس علمیت پر چسپاں فرما رہے ہیں جہاں مابعد الطبیعیات علم کے اصول و فروع کا بنیادی مقدمہ ہے۔ غیب مطلق اس علمیت کا اختصاص ہے۔ اس کی حیثیت قانونی اور حجیت بنیادی ہے۔

منظور احمد: تصور علم: ایک تفصیلی جائزہ:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب کی بیان فرمودہ تعریف کے اصل ماخذ کی طرف اشارے کے بعد آئندہ صفحات میں اِس تعریف کا ایک تحقیقی جائزہ پیش کیا جا رہا ہے کہ آیا صرف مذہب ہی تیقن اور وجوب کے اصول پر استوار ہے جس کے باعث ڈاکٹر صاحب نے اسے اقلیم علم سے خارج فرما دیا ہے اور کیا واقعی سائنس عملاً ہمیشہ نفی و تکذیب کے اصول پر سفر کرتی ہے اور اسے کسی ایقان و مابعد الطبیعیات کی حاجت نہیں جس کی بنا پر ڈاکٹر صاحب نے سائنس اور علم کو ہم معنی اور مترادف قرار دے دیا ہے؟ اور کیا علم اور ایمان میں آپس میں کوئی ربط و تعلق نہیں؟

ڈاکٹر منظور احمد کے دعوے کے مطابق:

[۱] کسی قضیے میں کذب کا احتمال ہی اس کے علمی قضیہ ہونے کی دلیل ہے، اور ایسا چوں کہ صرف سائنسی منہاج ہی میں ممکن ہوتا ہے اِس لیے درحقیقت سائنس ہی ''علم'' ہے۔

[۲] دینی منہاج چوں کہ کسی قضیے کی صداقت میں شبہے کے امکان کو بھی روا نہیں سمجھتا، اسی لیے مذہب کا منہاج علمی نہیں ایمانی ہے۔ ایمان کا تعلق انفرادی پسند و ناپسند سے ہے، اس کے لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ جس پر ایمان لایا جا رہا ہے وہ فی الحقیقت موجود بھی ہو۔ اِس لیے سائنسی منہاج ہی مثالی [ideal] اور عالی [superior] ہونے کے باعث ''علم'' کہلانے کا مستحق ہے۔

غور طلب بات یہ ہے ڈاکٹر صاحب اپنے اس مؤقف کے حق میں نہ تو کسی علمیاتی منہج [Epistemological Discourse] کا حوالہ دیتے ہیں اور نہ ہی ان کا دعویٰ کسی علمی بنیاد پر قائم ہے۔ ان کے تمام دلائل مغربی افکار و اقدار میں اسلامی پیوندکاری [Crafting] کا شاخسانہ ہیں۔

سائنسی دعویٰ: تین بنیادی شرائط:

سائنس کو ''علم'' اس بنیاد پر کہا جاتا ہے کہ روایتی حامیانِ سائنس کے نزدیک، سائنسی دعویٰ تین شرائط سے مشروط ہوتا ہے:

[۱] معروضیت [Objectivity]

[۲] آفاقیت [Universalizability]

[۳] مفروضیت سے بالا [Pre-Supposition Less][۱]

معروضیت:

سائنس کا تصورِ حقیقت معروضیت ہی میں پنہاں ہے۔ معروضی دعویٰ ایسا دعویٰ کہلاتا ہے جو انفرادی احساسات و رویے، خواہشات و جذبات اور نظریات سے ماورا [impersonal] ہوتا ہے۔ بالفاظِ دیگر کسی شے کے بارے میں ایسا دعویٰ جس کا وجود یا عدم انسان کے ساتھ نہیں بلکہ اشیا کے ساتھ خاص ہو، معروضی دعویٰ کہلاتا ہے۔

معروضیت کی حقیقت پر ہیوم کے اعتراضات:

علت اور معلول [cause & effect] کے ضمن معروف مغربی فلسفی ہیوم [David Hume, 1711-1776] کے دلائل پڑھ لینے کے بعد معروضیت کے تمام دعاوی محلِ نظر معلوم ہوتے ہیں۔ ہیوم کے نزدیک معروضیت کی تلاش ممکن ہی نہیں ہے۔ تجربی علوم کی بنیاد استقرائی استنتاج [Inductive Inference] پر مشتمل ہوتی ہے۔ یعنی چند ایک جزئی مثالوں سے مشاہدات کی یکسانیت اور مشابہت کی بنا پر عمومی اور کلی نتائج اخذ کر لیے جاتے ہیں۔ سائنس دان اپنی تجربہ گاہ میں جو تجربے کرتا ہے وہ اپنی تعداد کے لحاظ سے محدود ہوتے ہیں، لیکن اپنے نتائج کے اعتبار سے عمومی اور ہمہ گیر مانے جاتے ہیں۔ استقرا اسی ''کچھ'' سے ''تمام'' کی طرف پیش رفت کا نام ہے ــــ جب بھی معروضیت کی تلاش کی جاتی ہے تو وہ سبب [cause] اور اثر [effect] کے درمیان موجود تعلق کا نتیجہ ہوتی ہے اور اس تعلق کی بنیاد فطرت کی یکسانیت [Uniformality of Nature] ہے تجربہ نہیں۔ اسی فطرت کی یکسانیت پر یقین تمام تر تجربی عمل کی اساس ہے۔ انسانی ذہن میں یہ یکسانیت اس درجے راسخ اور مستحکم ہوتی ہے کہ منفی مثال سامنے آجانے پر بھی یہ یقین متزلزل نہیں ہوتا۔ ہیوم کے مطابق اگر علت اور معلول کا تجربی تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ علت و معلول کے درمیان فقط مقارنت اور تسلسل کے اور کوئی ربط و ضبط نہیں۔ ان کے درمیان لزوم اور عالم گیریت فی الحقیقت پائی نہیں جاتی بلکہ یہ محض ہمارے ذہن کا آفریدہ ہے۔ ''رگڑ کی صورت میں پیدا ہونے والی چنگاری حرارت پیدا کرتی ہے'' ــــ یہ دعویٰ ہیوم کے مطابق تجربی بنیادوں پر ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے اندر کوئی منطقی لزوم نہیں ہے، گزشتہ تجربات اور شواہد کی بنا پر ہم نے یہ تعمیم وضع کر لی ہے کہ رگڑ کی صورت میں حرارت پیدا ہوتی ہے۔ ورنہ رگڑ کی صورت میں حرارت کا پیدا ہونا، یہ دو واقعات کے محض تکرار کا نتیجہ ہے۔ اور اس تکرار ہی نے اس لزوم اور عالم گیریت کو ہمارے ذہن میں راسخ کر دیا ہے۔ ماضی میں ہونے والے تجربات کا مستقبل میں ہونے کا یقین قبل تجربی [a-priori] دعویٰ

۱۔ اس سلسلے کی عام فہم اور علمی وضاحت کے لیے دیکھیے:
زاہد صدیق مغل، ''سائنسی طریقۂ علم کیا ہے؟: سائنٹیفک میتھڈ اور مذہب'' [حصہ اوّل]؛ زاہد صدیق مغل، سید محبوب الحسن، ''کیا اسلام سائنسی مذہب ہے؟: سائنسی طریقۂ علم کا اسلامی جائزہ'' [قسط دوم]، مشمولہ ''جریدہ''، نمبر ۳۷، صفحات ۱۱۰۱-۱۱۶۱۔ زیرِ قلم مبحث میں بعض نکات کی تفہیم کے لیے محولہ مضمون سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔

ہے۔ تجربہ ہمیشہ[1] A-Posteriori ہوتا ہے جو کبھی[2] a-priori دعوے کو روا نہیں رکھتا۔ علت اور معلول ہیوم کے نزدیک دو ایسے واقعات ہیں جو ڈھیلے ڈھالے اور منفصل [Loose and Separate] ہیں۔ ان کے درمیان صرف ایک ہی تعلق ہے: ربط و تسلسل ــــ اور یہ بھی تقدم [before] اور تاخر [after] کا رشتہ ہے۔ جو واقعہ پہلے وقوع پذیر ہوتا ہے اسے علت [cause] اور بعد والے واقعے کو معلول [effect] کہا جاتا ہے۔ ان کے درمیان لزوم ذہنی عادت ہے۔ اس کا تجربی عمل سے کوئی تعلق نہیں۔ یکساں مثالوں کے اعادے کی بنا پر ذہن کی عادت بن جاتی ہے کہ وہ ایک واقعے کے ظہور پر دوسرے واقعے کی توقع کرے جو پہلے واقعے کے بعد عموماً رونما ہوتا ہے۔ چناں چہ یہ رابطہ جسے ہم اپنے ذہن میں "محسوس" کرتے ہیں اور تخیل کی ایک شے دوسری شے پر منتقل ہونے کی یہ عادت، وہ عاطفہ ہے جو کہ رابطہ لزوم کا باعث بنتا ہے۔ ہیوم لکھتا ہے:

> That after a repetition of similar instances, the mind is carried by habit, upon the appearance of one event, to expect its usual attendant, and to believe that it will exist. This connexion, therefore, which we *feel* in the mind, this customary transition of the imagination from one object to its usual attendant, is the sentiment or impression from which we form the idea of power or necessary connexion.[3]

آفاقیت:

آفاقی دعویٰ ایک ایسا دعویٰ کہلاتا ہے جس کا ایجاب و سلب یا اثبات و انکار زمان و مکاں سے ماورا اور سب پر ہو۔ ظاہر ہے جب کوئی دعویٰ معروضی نہیں ہوگا، تو اس کا آفاقی اور عالم گیر ہونا بھی ممکن نہیں ہے۔ جو دلائل سائنسی دعوے کی معروضیت کے ردّ میں پیش کیے جاسکتے ہیں، وہی دلائل کسی دعوے کو ایک مخصوص پس منظر اور زمان و مکاں کے تناظر میں حاصل ہونے والے نتیجے کے طور پر بھی پیش کیے جاسکتے ہیں۔ اس عہد کا قابل ذکر سائنس دان فائن مین اس حقیقت کو مثالوں کے ذریعے واضح کرتے ہوئے لکھتا ہے:

> For example, it is possible to arrange an atom which is ready to emit light, and we can measure when it has emitted light by picking up a photon particle, which we shall describe shortly. We cannot, however, predict when it is going to emit the light or, with several atoms, which one is going to. You may say that this is because there are some

---

1- subsequent to experience.

2- prior to experience.

3- David Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals,* Oxford: Clarendon Press, 1902, p. 75.

internal "wheels" which we have not looked at closely enough. No, there are no internal wheels; nature, as we understand it today, behaves in such a way that it is fundamentally impossible to make a precise prediction of exactly what will happen in a given experiment. This is a horrible thing; in fact, philosophers have said before that one of the fundamental requisites of science is that whenever you set up the same conditions, the same thing must happen. This is simply not true, it is not a fundamental condition of science. The fact is that the same thing does not happen, that we can find only an average, statistically, as to what happens. Nevertheless, science has not completely collapsed. Philosophers, incidentally, say a great deal about what is absolutely necessary for science, and it is always, so far as one can see, rather naive, and probably wrong. For example, some philosopher or other said it is fundamental to the scientific effort that if an experiment is performed in, say, Stockholm, and then the same experiment is done in, say, Quito, the same results must occur. That is quite false. It is not necessary that science do that; it may be a fact of experience, but it is not necessary. For example, if one of the experiments is to look out at the sky and see the aurora borealis in Stockholm, you do not see it in Quito; that is a different phenomenon.[1]

مابعد جدیدیت نے کسی بھی دعوے کی معروضیت و آفاقیت پر بہت اہم سوالات اٹھا کر ان کی حقیقت کو معرض سوال بنا دیا ہے۔ مابعد جدیدی مفکرین کے نزدیک کل وجود بیان محض ہے۔ جسے ہم حقیقت کہتے ہیں وہ بھی فقط ایک بیان سے زیادہ کچھ نہیں۔ حقیقت وغیرہ کا کوئی بیان آفاقی وابدی، ہمہ گیر و مستقل اور عمومی و واجب التسلیم نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح طبیعیات کی دنیا میں آئن اسٹائن کے نظریہ اضافیت [Theory of Relativity] کے نتیجے میں خود حقیقت معرضِ سوال ہوگئی ہے، ہر شے کو اضافیت [Relativity] کے تناظر میں دیکھا جارہا ہے، کوئی شے مستقل، حتمی اور اٹل نہیں ہے، خیر وشر

1- Richard P. Feynman, *Six Easy Pieces: Essentials of Physics Explained by Its Most Brilliant Teacher*, New York: Basic Books, 2011, p.35.

تک کی معروضیت سوال بن گئی ہے۔ سائنسی علم میں داخل ہونے والی Relativity نے کائنات کے ہر علم کا احاطہ کرلیا ہے لہٰذا تمام اقدار و روایات اور نظریات، اضافیت کی بنیاد پر مرتب ہو رہے ہیں۔ سچ، خیر اور حقیقت کچھ نہیں، ہر زمانے کا اپنا تصورِ خیر ہے جو زمانے کے تغیر اور عقل کی تبدیلی سے بدل جاتا ہے۔ اس صورت حال میں کسی آفاقی دعوے کی بات کرنا کارِ عبث ہے۔

مفروضیت سے پاک:

یعنی دعویٰ یا تصور پیش از وقوع، موصولہ اطلاع یا معطیات کی تفہیم کے لیے ظن و گمان اور تخمینے و نظریات سے نجات۔ بالفاظ دیگر کسی دعوے یا وجود کا اپنے اثبات یا انکار کے لیے کسی دوسرے دعوے پر عدمِ انحصار۔ سائنس کی پرستش کی بنیاد ہی اس دعوے پر تھی کہ وہ مفروضات و تیقنات پر انحصار نہیں کرتی لیکن یہ بھی محض ایک دعویٰ ہی ہے۔ سائنس پر نظر رکھنے والے محققین جانتے ہیں کہ سائنس کا آغاز سفر مشاہدہ [observation] نہیں بلکہ نظریہ [theory] ہوتا ہے جو مشاہداتی سفر کے لیے تحریک فراہم کرتا ہے۔ یہ مشاہداتی بیانات بھی کسی مضبوط اور پائیدار بنیاد پر قائم نہیں ہوتے، اس لیے کہ وہ [fallible] ہوتے رہتے ہیں۔ فلسفہ سائنس کے مؤرخ چامرنے اس حقیقت کو، کہ مشاہدات پہلے سے مفروضہ نظریات پر منحصر ہوتے ہیں، کئی عام فہم مثالوں سے سمجھایا ہے، وہ لکھتا ہے:

> Observation statements must be made in the language of some theory, however vague. Consider the simple sentence in commonsense language, "Look out, the wind is blowing the baby's pram over the cliff edge!" Much low-level theory is presupposed here. It is implied that there is such a thing as wind, which has the property of being able to cause the motion of objects such as prams, which stand in its path. The sense of urgency conveyed by the "Look out" indicates the expectation that the pram, complete with baby, will fall over the cliff and perhaps be dashed on the rocks beneath and it is further assumed that this will be deleterious for the baby. Again, when an early riser in urgent need of coffee complains, "The gas won't light", it is assumed that there are substances in the world that can be grouped under the concept "gas", and that some of them, at least, ignite. It is also to the point to note that the concept "gas" has not always been available. It did not exist until the mid-eighteenth century, when Joseph Black first prepared carbon

dioxide. Before that, all "gases" were considered to be more or less pure samples of air. When we move towards statements of the kind occurring in science, the theoretical presuppositions become less commonplace and more obvious. That there is considerable theory presupposed by the assertion, "The electron beam was repelled by the North Pole of the magnet", or by a psychiatrist's talk of the withdrawal symptoms of a patient, should not need much arguing.

Observation statements, then, are always made in the language of some theory and will be as precise as the theoretical or conceptual framework that they utilize is precise. The concept "force" as used in physics is precise because it acquires its meaning from the role it plays in a precise, relatively autonomous theory, Newtonian mechanics. The use of the same word in everyday language [the force of circumstance, gale-force-winds, the force of an argument, etc.] is imprecise just because the corresponding theories are multifarious and imprecise. Precise, clearly formulated theories are a prerequisite for precise observation statements. In this sense theories precede observation.[1]

ہزرل [Edmund Husserl] نے ۱۹۲۱ء میں *The Crisis of European Sciences and Transcendantal Phenomenology* لکھ کر اس تصوّر کے طلسم کا پردہ چاک کر دیا کہ سائنس مفروضات پر انحصار نہیں کرتی۔ ہزرل کے فلسفۂ مظہریات [Phenomenology]، مظہریاتی تحویل [Phenomenological Reduction] اور پھر اس کے بعد نوع بہ نوع فلسفیانہ مکاتیب مثلاً پس جدیدیت [Postmodernism]، وجودیت [Existentialism]، ساختیت [Structuralism] اور ردِ تشکیلیت [Deconstructivism] نے اس پورے تصوّر کو تہس نہس کر کے رکھ دیا کہ سائنس مفروضات سے ماورا کوئی شے ہے۔ ہزرل نے ثابت کیا ہے کہ ایجابیت [Positivism] اور فطریت [Naturalism] ہرگز مفروضات سے ماورا نہیں ہیں، بلکہ یہ دونوں نقطہ ہائے نظر خود مفروضات پر قائم ہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ سائنس تجربات و مشاہدات کے ذریعے

1- A.F. Chalmers, *What is this Thing Called Science*, 1988.

آگے بڑھتی ہے مگر اس کے باوجود وہ یہ کہنے کی اہلیت نہیں رکھتی کہ:

Whether it is right or wrong, but we do know that it is a *little* wrong, or at least incomplete.[1]

بیسوی صدی کا سب سے بڑا سائنس دان رچرڈ فائن مین [R.P. Feynman]، جسے آئن اسٹائن کے درجے کے سائنس دانوں میں شامل کیا گیا ہے، نے Theory of Subatomic Particles or QED [Quantum Electro Dynamics] میں محیر العقول کام کیا ہے، جس پر اسے نوبل پرائز بھی دیا گیا، وہ اپنی معرکہ آرا کتاب میں لکھتا ہے:

It would be impossible to predict exactly what would happen. We can only predict the odds! This would mean, if it were true, that physics has given up on the problem of trying to predict exactly what will happen in a definite circumstance. Yes! Physics has given up. *We do not know how to predict what would happen in a given circumstance,* and we believe now that it is impossible, that the only thing that can be predicted is the probability of different events. It must be recognized that this is a retrenchment in our earlier ideal of understanding nature. It may be a backward step, but no one has seen a way to avoid it.[2]

اس بحث سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ انسانی عقل پر مبنی اور مظاہر پر انحصار کرنے سے کسی ایسے علم کی تشکیل ممکن نہیں جو معروضیت [objectivity]، آفاقیت [universalizability] اور پیش فرضیت [Pre-suppositionless] جیسی شرائط پر پورا اتر سکے۔ ایمانیات و تیقنات اور مابعد الطبیعیات کے بغیر علم کا تصور محال ہے۔

استقرا: سائنسی تحقیق کا ابتدائی اصول: بنیادی خامیاں:

راجر بیکن [Regor Bacon, 1214-1294] نے سائنس میں استقرا [Induction] جز کی بنیاد پر کُل اخذ کرنے کا طریقہ متعارف کرایا۔ اس کے مطابق سائنس کا آغاز مشاہدے [observation] سے ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ کثیر مشاہدات [حواسِ خمسہ] کی بنیاد پر آفاقی نوعیت

1- Richard P. Feynman, *Six Easy Pieces*, p. 39.
2- Ibid., p.135.

کے نظریات قائم کرنے کا طریقہ ہے۔ بادی النظر میں استقرائی طریقہ علم کا یہ دعویٰ بہت خوش نما، تسلی بخش اور فیصلہ کن معلوم ہوتا ہے، لیکن اگر عمیق اور مبصرانہ نگاہ سے جائزہ لیا جائے تو اس طریقے کی کم زوریاں بہت واضح ہیں۔ اس کی کمزوریاں فلسفے کی ابتدائی کتابوں میں بھی وضاحت کے ساتھ مل جاتی ہیں۔ یہاں تک کہ مدارس دینیہ میں مبتدی طلبا کے لیے منطق کا جو ابتدائی رسالہ پڑھایا جاتا ہے، اس میں استقرا کی بحث میں یہ جملہ ملتا ہے: ''استقرا یقین کا فائدہ نہیں دیتا''۔

سب سے پہلے تو یہ طے کر لینا ضروری ہے کہ مشاہدات کی کتنی تعداد ''کثیر'' کہلائے جانے کی مستحق ہے، جن کی بنیاد پر نظریات قائم کیے جاسکیں، ہزار، دس ہزار، لاکھ یا کروڑ؟ اور پھر اس کے برعکس کتنے مشاہدات اس دعوے کو کالعدم قرار دینے کے لیے لائق سمجھے جائیں گے۔ مثلاً ایک دعویٰ یہ ہے کہ دنیا کے تمام کوّے کالے ہوتے ہیں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ مختلف اوقات و مقامات میں کالے کوؤں کے کثیر مشاہدات نے اس دعوے کو تقویت بخشی ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ اس سے یہ کیسے ثابت ہو جائے گا کہ آئندہ اور اگلا نظر آنے والا کوا بھی کالا ہی ہوگا۔ کیا لاکھوں کوؤں کا کالا ہونا اس بات کو لازم کر دیتا ہے کہ دنیا کے تمام کوے کالے ہوتے ہیں؟

یہ دعویٰ کہ دنیا کے تمام انسان فانی ہیں استقرائی طریق سے ممکن الاثبات نہیں، یہ مفروضہ صرف اسی صورت میں پایۂ ثبوت تک پہنچ سکتا ہے کہ ایک انسان دنیا کے تمام انسانوں کو زہر کھلا دے، جب سب مر جائیں تو کمپیوٹر کے بٹن پر ہاتھ رکھ کر خود بھی زہر کھالے، جیسے ہی اس کا دم نکلنے والا ہو تو وہ بٹن دبا کر اپنے دعوے کی تصدیق کر دے کہ دنیا کے تمام انسان فانی ہیں۔ ظاہر ہے ایسا کرنا ممکن نہیں ہے تو تجربات و مشاہدات، خواہ کتنے ہی کثیر کیوں نہ ہوں، کسی آفاقی نظریے کی منطقی صحت کے لیے کافی نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح حرارت اور حدّت کے باعث دھاتیں پھیل جاتی ہیں لہٰذا اس جزو کی بنیاد پر یہ کلیہ اخذ کر لیا گیا کہ تمام دھاتیں گرمی پہنچانے سے لازماً پھیل جاتی ہیں، جب کہ اس وقت بہت سی دھاتیں دریافت بھی نہیں ہوئی تھیں اور اب بھی ممکن ہے بہت سی دھاتیں عدم دریافت کے باعث پردۂ خفا میں ہوں، لیکن چند تجربات و مشاہدات کے باعث مذکورہ نتیجہ اخذ کر لیا گیا، اسے استقرائی تعمیم [inducting generalization] کہتے ہیں۔ ممکن ہے اگلا مشاہدہ اور تجربہ اس دعوے کو مسترد کرتے ہوئے کالعدم قرار دے دے۔ لہٰذا سائنسی تعمیم [Scientific Generlization] کی لازمی توثیق [certain verification] نہیں ہوتی۔ کیوں کہ آپ کے تجربات آپ سے خاص [particular] ہیں۔

استقرا: سائنس کی غیر سائنسی بنیاد: برٹرینڈ رسل:

اسی لیے برٹرینڈ رسل [Bertrand Russel] کا کہنا ہے کہ اگر سائنس کی بنیاد استقرائیت [Inductivism] ہے تو سائنس خود غیر سائنسی بنیادوں پر کھڑی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تجربات کی مسلسل کامیابی کے باوجود آپ کسی دعوے کو حتمی اور ٹھوس حقیقت قرار نہیں دے سکتے، اس کے

لیے رسل نے ایک عمدہ مثال دی ہے:

This turkey found that, on his first morning at the turkey farm, he was fed at 9 a.m. However, being a good inductivist, he did not jump to conclusions. He waited until he had collected a large number of observations of the fact that he was fed at 9. a.m., and he made these observations under a wide variety of circumstances, on Wednesdays and Thursdays, on warm days and cold days, on rainy days and dry days. Each day, he added another observation statement to his list. Finally, his inductivist conscience was satisfied and he carried out an inductive inference to conclude, "I am always fed at 9 a.m.". Alas, this conclusion was shown to be false in no uncertain manner when, on Christmas eve, instead of being fed, he has his throat cut. An inductive inference with true premises has led to a false conclusion.[1]

''۲۶ر دسمبر کو آپ ایک ٹرکی [مرغی کی ایک قسم] خرید کر لائے، صبح نو بجے آپ نے اسے کھانا دیا، اس کے بعد روزانہ آپ کا یہی معمول رہا کہ آپ اسے صبح نو بجے کھانا دیتے رہے، سردی، گرمی، خزاں، بہار، بارش اور طوفان میں اسے وقت مقررہ نو بجے تک کھانا ملتا رہا۔ اس مسلسل تجربے کی کامیابی نے مرغی کے اس یقین کو راسخ کر دیا کہ اگلے سال ۲۵ر دسمبر کو بھی اسے نو بجے کھانا ملے گا، اس کا یہ یقین ٹھوس تجربات اور مسلسل تجربات کی کامیابی سے ثابت شدہ حقیقت تھا، لیکن اگلے سال ۲۵ر دسمبر کو صبح نو بجے اسے کھانا دینے کے بجائے اس کی گردن پر چھری پھیر دی گئی کیوں کہ کرسمس کے دن ٹرکی کے گوشت سے کھانا تیار کیا جانا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ تجربات و جزئیات سے اخذ کردہ نتائج کی بنیاد پر بنائے گئے کلیات کی مدد سے قطعیت [certainty] تک نہیں پہنچا جا سکتا''۔

سائنسی مشاہدہ مفروضے کا محتاج ہے:

سب سے بڑی بات یہ کہ ہر مشاہدہ چند مفروضات یا مابعد الطبیعیات کا مرہونِ منت ہوتا ہے۔ ایک ہی شے کا مشاہدہ معاشرتی، ثقافتی اور تاریخی تناظر میں پہلے سے حاصل شدہ علم کی تبدیلی سے بدل جاتا ہے۔ نظریات و مزعومات کی محتاجی ہی فی الاصل سائنس کے امتیازی خصائص کو علمی سطح پر موردِ

1- A. F. Chalmers, *What is this Thing Called Science?*, p.14.

سوال بنا دیتا ہے، کیوں کہ سائنس کو آفاقی اور اعلیٰ علم باور کرانے کی اساس اِس نکتے پر تھی کہ اس کی بنیاد فقط ''مشاہدہ'' ہے، جس کا تعلق کسی فرد یا جماعت کی خواہشات و نظریات سے نہیں ہوتا، لہٰذا سائنس ہی حصولِ علم کا وہ واحد تجربی طریق ہے جو آفاقی ہے۔ اس سے ہٹ کر، بہ شمول وحی الٰہی، جتنے طریقے ہیں وہ آفاقی طور پر عقلی نہیں ہیں۔ لہٰذا علم صرف وہ ہے جو استقرائی طریقے سے حاصل ہوتا ہے لیکن اوپر یہ بات بالتفصیل بیان ہو چکی ہے کہ سائنس کے استقرائی طریق کی ابتدا نظریات سے ہوتی ہے اور نظریات سے ابتدا اس بات کا ازخود اعتراف ہے کہ یہ حصولِ علم کا کوئی اعلیٰ اور انوکھا طریق نہیں — پھر ہر نظریہ اور مشاہدہ اپنے اظہار میں لفظ اور زبان کا محتاج ہے اور زبان فی الحقیقت مخصوص نظریات ہی کو بیان کرتی ہے خواہ وہ نظریات کیسے ہی معمولی اور فرو مایہ ہوں۔

ان سوالات و اشکالات کی عدم جوابی کے باعث استقرائی تعلیمات منطقی اعتبار سے نادرست قرار پائیں کیوں کہ اس دعوے کی رو سے ''معنی'' کی تصدیق پذیری کے نظریے کے لیے بڑی اہم مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے، جنھیں Problem of Induction کہا جاتا ہے۔ لامتناہی تعمیمی سائنسی نظریات [Unrestricted General Scientific Theories] کی توثیق ممکنہ مشاہداتی شواہد [Possible Accumulation of Observational Evidence] کے اجتماع کے ذریعے ممکن نہیں۔[1]

چامرا استقرا پر ہیوم کے اعتراضات کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے:

> There are a number of possible responses to the problem of induction. One of them is a sceptical one. We can accept that science is based on induction and Hume's demonstration that induction cannot be justified by appeal to logic or

---

۱۔ استقرا اور اس کے استعمال میں اٹھنے والے مسائل اور اعتراضات کے لیے دیکھیے:

[1] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, edition by David Fate Norton and Mary J. Norton, Oxford: Oxford University Press 2000.

[2] Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1959.

[3] D.C Stove, *Probability and Hume's Inductive Scepticism*, Oxford: Oxford University Press, 1973.

[4] K.R. Popper, "Conjectural Knowledge: My Solution of the Problem of Induction", in *Objective Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, 1972.

[5] I. Lakatos, "Popper on Demarcation and Induction" in *The Philosophy of Karl Popper*, [ed., P. A. Schilpp, La Salle, Illinois: Open Cort, 1974, pp. 241-74.

experience, and conclude that science cannot be rationally justified. Hume himself adopted a position of that kind. He held that beliefs in laws and theories are nothing more than psychological habits that we acquire as a result of repetitions of the relevant observations.[1]

تردیدیت: سائنسی تحقیق کے ارتقا کا اہم بنیادی مکتب:

ان مسائل کے حل اور ازالے کے لیے کارل پاپر [Karl Popper, 1902-1994] نے اپنی کتاب *The Logic of Scientific Discovery*, [London: Hutchinson, 1968] میں نظریۂ تردیدیت [Falsification Theory] کو بیان کیا۔ اس کے مطابق سائنس کا آغاز مفروضات پر مبنی نظریات سے ہوتا ہے، جن کا مقصد پیش آمدہ حوادث کی توضیحی پیش گوئیوں سے ہوتا ہے۔ نظریے کے بغیر مشاہدہ ممکن نہیں کیوں کہ مشاہدہ نظریے کی تصدیق یا تکذیب کے حق میں حکم لگانے کے لیے کیا جاتا ہے۔ اس لیے علم کو غیر علم سے ممیز کرنے کا معیار کسی نظریے، دعوے یا مفروضے یا خیال کی تجربی تردید ہے۔ جس دعوے یا مفروضے کی تردید نہ ہو سکے وہ "علم" نہیں۔ اگر کوئی دعویٰ کاذب قرار دیے جانے کی مسلسل اور سنجیدہ کوشش کے باوجود برقرار رہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے اپنی حیثیت ثابت کر دی، چنانچہ اس دعوے کو عارضی طور پر تسلیم کر لینا چاہیے مگر کوئی ایسا دعویٰ حتمی طور پر تسلیم نہیں کیا جا سکے گا۔ انکار یا استرداد کی مسلسل کوشش کا پایا جانا ہی فی الاصل نظریے کی تائید یا اس کو استحکام بخشنے کے مترادف ہے — اس سارے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ انفرادی نوعیت کے مشاہدات پر مبنی مقدمات کی تصدیق [یعنی استقرائی طریقے سے] آفاقی نظریے کی تشکیل ممکن نہیں البتہ اس کی نفی [Falsification] سے ممکن ہے۔ اس بنیادی نکتے کو ملحوظ رکھتے ہوئے پاپر [Popper] نے کہا کہ سائنسی تحقیقات سے مقصود کسی دعوے کا اثبات نہیں بلکہ استرداد ہے۔ گویا سائنس نفی کے اصول پر سفر کرتی ہے۔ سائنس دان کسی واقعے کی وضاحت کے لیے چند نظریات قائم کرتے ہیں اگر وہ نظریات، تجربات و مشاہدات کی روشنی میں غلط ثابت ہو جائیں تو سائنس دان ان نظریات کو چھوڑ کر نئے نظریات قائم کر لیتے ہیں۔[2]

1- A. F. Chalmers, *What is this Thing Called Science?*, p.19.

2- پاپر اپنی کتاب میں اپنے نظریے کی تفصیل سے وضاحت کرتے ہوئے لکھتا ہے:

These considerations led me in the winter of 1919-20 to conclusions which I may now reformulate as follows.

1. It is easy to obtain confirmations, or verifications, for early every theory—if we look for confirmations.

2. Confirmations should count only if they are the result of *risky predictions;* that is to say, if, unenlightened by the theory in question, we should have expected an event which was incompatible with the theory--an event which would have refuted the theory.
3. Every 'good' scientific theory is a prohibition: it forbids certain things to happen. The more a theory forbids, the better it is.
4. A theory which is not refutable by any conceivable event is nonscientific. Irrefutability is not a virtue of a theory [as people often think] but a vice.
5. Every genuine *test* of a theory is an attempt to falsify it, or to refute it. Testability is falsifiability; but there are degrees of testability: some theories are more testable, more exposed to refutation, than others; they take, as it were, greater risks.
6. Confirming evidence should not count *except when it is the result of a genuine test of the theory;* and this means that it can be presented as a serious but unsuccessful attempt to falsify the theory.[I now speak in such cases of 'corroborating evidence'.]
7. Some genuinely testable theories, when found to be false, are still upheld by their admirers -- for example by introducing *ad hoc* some auxiliary assumption, or by re-interpreting the theory *ad hoc* in such a way that it escapes refutation. Such a procedure is always possible, but it rescues the theory from refutation only at the price of destroying, or at least lowering, its scientific status. [I later described such a rescuing operation as a '*conventionalist twist*' or a '*conventionalist stratagem*'.]

One can sum up all this by saying that the criterion of *the scientific status of a theory is its falsifiability, or refutability, or testability.*

At the same time I realized that such myths may be developed, and become testable; that historically speaking all--or very nearly all--scientific theories originate from myths, and that a myth may contain important anticipations of scientific theories. Examples are Empedocles' theory of evolution by trial and error, or Parmenides' myth of the unchanging block universe in which nothing ever happens and which, if we add another dimension, becomes Einstein's block universe [in which, too, nothing ever happens, since everything is, four-dimensionally speaking, determined and laid down from the beginning]. I thus felt that if a theory is found to be non-scientific, or 'metaphysical' [as we might say], it is not thereby found to be

تردیدیت: حقیقت اور سچ کا حصول ممکن نہیں:

سائنس کے نظریہ تردیدیت کے تحت سائنسی علم اقدام و خطا [trial and error] کے اُصول پر ترقی کرتا ہے، جس نظریے کو جتنے زیادہ سائنسی مشاہدات سے غلط ثابت کیا جاسکتا ہو وہ اتنا ہی زیادہ سائنسی ہونے کا استحقاق رکھتا ہے۔ سائنس دان کسی پیش آمدہ واقعے کی تشریح اور وضاحت کے لیے کچھ نظریات پیش کرتے ہیں جنھیں غلط ثابت کیا جاسکتا ہو [نہ کہ فی الحقیقت وہ غلط ہی ہوں]، چناں چہ جو نظریات مزید مشاہدات و تجربات کی روشنی میں غلط ثابت ہوجائیں وہ خارج از سائنس سمجھے جائیں گے اور جو غلط ثابت نہ ہوں وہ اس وقت تک باقی رکھے جائیں گے جب تک وہ غلط ثابت نہ ہوجائیں۔ پاپر کہتا ہے کہ سائنس کوئی معروضی حقیقت نہیں، ہم اپنی غلطیوں سے سیکھتے ہیں، کیوں کہ مشاہداتی بیانات کے ذریعے منطقی طور پر آفاقی قوانین وضع کرنا محال ہے، ہم ہر لمحے سچ کے بارے میں زیادہ جان سکتے ہیں اور سچ کے قریب پہنچ سکتے ہیں، بالفاظِ دیگر ہم سچ کو مطلق طور پر پانے کی جدوجہد ہی کرتے رہتے ہیں، حاصل نہیں کرپاتے:

> I can therefore gladly admit that falsificationists like myself much prefer an attempt to solve an interesting problem by a bold conjecture, *even [and*

=unimportant, or insignificant, or 'meaningless', or 'nonsensical'. But it cannot claim to be backed by empirical evidence in the scientific sense--although it may easily be, in some genetic sense, the 'result of observation'.

[There were a great many other theories of this pre-scientific or pseudo-scientific character, some of them, unfortunately, as influential as the Marxist interpretation of history; for example, the racialist interpretation of history-another of those impressive and all-explanatory theories which act upon weak minds like revelations.]

Thus the problem which I tried to solve by proposing the criterion of falsifiability was neither a problem of meaning- fulness or significance, nor a problem of truth or acceptability. It was the problem of drawing a line [as well as this can be done] between the statements, or systems of statements, of the empirical sciences, and all other statements-- whether they are of a religious or of a metaphysical character, or simply pseudo-scientific. Years later--it must have been in 1928 or 1929--I called this first problem of mine the '*problem of demarcation*'. The criterion of falsifiability is a solution to this problem of demarcation, for it says that statements or systems of statements, in order to be ranked as scientific, must be capable of conflicting with possible, or conceivable, observations.

Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge,* New York: Basic Books Publishers, 1962, pp.36-39.

especially] if soon turns out to be false, to any recital of a sequence of irrelevant truisms. We prefer this because we believe that this is the way in which we can learn from our mistakes; and that in finding that our conjecture was false, we shall have learnt much about the truth, and shall have got nearer to the truth.[1]

اس ساری بحث سے جو اہم بات سامنے آتی ہے وہ یہ کہ سائنسی طریقۂ علم سے کسی بیان کو درست ثابت نہیں کیا جاسکتا، البتہ غلط ضرور ثابت کیا جاسکتا ہے۔ گو کہ نظریہ سائنس اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ سائنس کا آغاز نظریات سے ہوتا ہے، مگر ان نظریات کی علیت کا انحصار اس بات پر ہے کہ وہ حسّی مشاہدات و تجربات کی کسوٹی پر پورے اترتے ہیں یا نہیں۔ اگر وہ نہ اتر سکیں تو انھیں چھوڑ کر دوسرا یا تیسرا نظریہ اپنا لیا جائے گا، یہاں تک کہ ایک ایسا نظریہ ہاتھ آجائے گا جو، ماضی کے تجربات و مشاہدات کے باوصف، غلط ثابت نہ ہو سکا ہو۔

پاپر کا فلسفہ: تیسری دنیا کا تصور: سچ اور حق تاریخی عوامل کی تحت تشکیل پاتا ہے:

ایک وجہ جس کے باعث سائنس کا نظریہ تردیدیت سائنس دانوں کے نزدیک درست نہیں کہ وہ سائنسی نظریات کی تاریخ سے عدم مطابقت پر مبنی ہے۔ پاپر کے فلسفے کی تفہیم کے لیے ضروری ہے کہ اس کی فکر میں تیسری دنیا [third world][2] کے تصور کا ادراک حاصل کیا جائے۔ اس کا کہنا ہے کہ ایک باہر کی خارجی دنیا ہے اور دوسری اندر کی داخلی دنیا۔ ان دونوں کے ملاپ سے تیسری دنیا بنتی ہے۔ تمام علم، کتابیں اور فلسفہ وغیرہ اس تیسری دنیا سے متعلق ہے، جسے ایک خاص تسلسل ہی میں دیکھا جاسکتا ہے۔ اس ضمن میں اس کے نظام فکر میں تعقل انفرادی [Individual Rationality] پر عالمی برادری [World community] کے تعقل اور زبان [language] کو اہم مقام حاصل ہے۔ اُس کے خیال میں تردیدیت [Falsification] ایک ایسا نظام ہے جو مختلف تجربات کی چھان بین، کھوج کرید اور جانچ پڑتال میں مصروف رہتا ہے، اور اُن اشیا کو جو fallible ہیں انھیں infallible بناتا رہتا ہے۔ پاپر کے اس نقطۂ نظر نے مطلق تصدیقیت [absolute verification] کو ردّ کر کے صرف تردیدیت [falsification] کے امکان کو حتمی اور قطعی تسلیم کیا۔ اس طرح اس نے نہ

1- Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations,* p. 231.

۲- مزید مطالعے کے لیے دیکھیے:

[1] Sir Karl Raimund Popper, *The Philosophy of Karl Popper,* Volume 1, [ed., Paul Arthur Schilpp], Lasalle, IL: Open Court Pub Co., 1974.

[2] Karl Popper, *The Open Universe: An Argument for Indeterminism From the Postscript to The Logic of Scientific Discovery,* [ed., W.W. Bartley, III], New York: Routledge, 2012.

صرف حقیقت [realism] کو بچایا بلکہ تجربے کی فوقیت [priority of experience] کو بھی بچالیا۔ اس نے Relativity اور Human Freedom کا بھی دفاع کیا۔ اس کے مطابق حق تخلیق ہوتا رہتا ہے، سچائی میں مسلسل اضافہ ہوتا رہتا ہے، تردیدیت کا اصول غلط کو صحیح سے چھانٹ رہا ہے، جس کے نتیجے میں سچ واضح ہو کر سامنے آرہا ہے، تردیدیت کے ذریعے پاپر نے بتایا طریقہ کار [method]، سچ [truth] کی ضمانت مہیا نہیں کرسکتا، البتہ میتھڈ سچ کی تردید کرسکتا ہے، پاپر کے اس طریقے کے نتیجے میں truth کا امکان ثابت نہیں ہوتا۔ کیوں کہ سچ، حق اور خیر اگر تغیر ہو رہا ہے تو وہ سچ [truth] کیسے رہا؟ Conjecture دیتے رہو اور وہ سب refute ہوتے رہیں — اس نظریے کے ذریعے پاپر نے سائنسی طور پر لبرل ازم کے تصورِ حق کی تائید و توثیق کی ہے کہ حق کچھ نہیں ہوتا وہ تو ہر عہد کے تاریخی عوامل کے تحت تشکیل پاتا ہے اور اگلے لمحے یا دور میں تحلیل ہوسکتا ہے، اس طریقے سے سوچ، فکر اور عمل کے پیمانوں کو برتنا ہی جدیدیت اور سائنسی ذہنیت ہے۔

تردیدیت: سائنسی علم کی تردید کا حتمی معیار نہیں:

علمائے سائنس کے مطابق اگر سائنسی علم کا معیار تردیدیت ہوتا تو وہ سائنسی نظریات جنھیں آج شہرۂ آفاق حیثیت حاصل ہے وہ بھی تجربات کی روشنی میں اپنے ابتدائی مراحل میں ردّ کیے جا چکے ہوتے۔ چنانچہ طبیعیات [Physics] ہی میں اس کی بے شمار مثالیں موجود ہیں کہ اس کے کئی اہم نظریات اپنے مراحل اولیٰ میں کیے جانے والے مشاہدات کے برعکس ہوتے تھے، لیکن کئی [یہاں تک کہ بعض حالات میں پچاس] سالوں تک اس نظریے کے مختلف پہلوؤں پر غور کرنے کے بعد سائنس دان نظریات اور مشاہدات میں مطابقت پیدا کرنے میں کامیاب ہوگئے۔ چامر لکھتا ہے:

> It is precisely the fact that observation statements are fallible, and their acceptance only tentative and open to revision, that undermines the falsificationist position. Theories cannot be conclusively falsified because the observation statements that form the basis for the falsification may themselves prove to be a false in the light of later developments. Knowledge available at the time of Copernucus did not permit a legitimate criticism of the observation that the apparent sizes of Mars and Venus remain roughly constant, so that Copernicus's theory, taken literally, could be deemed falsified by that observation. One hundred years later, the falsification could be revoked because of new developments in optics.[1]

1- A. F. Chalmers, *What is this Thing Called Science?*, p.63.

چناں چہ یہ کہنا کہ سائنس تردیدیت کے اصول پر سفر کرتی ہے، سائنس کی تاریخ کے اعتبار سے نادرست بات ہے۔

فلسفہ تردیدیت: از خود ایک استقرائی دعویٰ:

اس طریق کے ناقدین کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جس نکتے کے تحت تردیدی علمائے سائنس، استقرائی طریق کو مسترد کر دیتے ہیں، آخر استقرائی نقطہ نظر میں، کہ کسی نظریے کی توجیہہ کا انحصار تائیدی مثالوں [Dependibility Corroborational Intances] پر ہے، اور تردیدی زاویہ نظر میں، کہ کسی نظریے کی توجیہہ کا انحصار اس کی تکذیبی جانچوں کی ناکامیابی پر ہے، آخر دونوں نقطہ ہائے نظر میں کیا فرق ہے؟ خود پاپر کے دعوے میں ایک استقرائی استخراج [Inductive Inference] موجود ہے۔ بالفاظِ دیگر جب پاپر کہتا ہے کہ اگر کسی نظریے نے از کار یا استرداد کی مسلسل کوششوں کو برداشت کیا ہو تو پھر وہ نظریہ اسی طور پر مزید جاری رہ سکتا ہے۔ از خود یہ بیان ایک استقرائی دعویٰ [inductive claim] ہے۔

ساختیت: لے کاٹوش اور کوہن: سائنسی مناہج کا حتمی اثبات یا ابطال ممکن نہیں:

اس صورتِ حال نے ایک نئے سائنسی مکتب کو جنم دیا، جس کے مطابق کسی نظریے کا تجربے اور مشاہدے کی روشنی میں حتمی اثبات یا ابطال ممکن نہیں۔ ہر سائنسی علم ایک خاص قسم کی ساخت [structure] کے تحت آگے بڑھتا ہے، نہ کہ کسی مشاہداتی اسکیم کے تحت۔ اس بات کی سب سے بڑی عقلی دلیل یہ ہے کہ مشاہدات ہمیشہ نظریات کے مرہونِ منت ہوتے ہیں۔ اس لیے سائنس کے ساختی نظریے میں دو توجیہات پیش کی جاتی ہیں: ایک لے کاٹوش [Imre Lakatos, 1922-1974] کا Scientific Research Programme [SRP] اور دوسرا کوہن [Thomas Kuhn, 1922-1996] کا منہاجی علمیت [Paradigmatic Epistemology] ان دونوں کے نزدیک ہر پروگرام درج ذیل چیزوں سے مرکب ہوتا ہے:

[۱] چند مابعد الطبیعی تصورات و معیارات جن کے تحت کچھ مفروضات کے ذریعے ایسے اصول وضع کیے جاتے ہیں جن کی مدد سے سائنسی تحقیق روبہ عمل ہوتی ہے چنانچہ کسی سائنسی علم کے ماہرین دنیا کو انھیں خاص تصورات اور اُصولوں کے تحت دیکھتے اور واقعات کی تشریح اور توضیح کرتے ہیں۔

[۲] ان اُصولوں کو استعمال کرنے کے لیے چند خاص قسم کے علمی و عملی طریقے وضع کیے جاتے ہیں جن کی مدد سے تجربات اور مشاہدات جمع کیے جاتے ہیں تاکہ مشاہدات اور منہاج [Paradigm] کے درمیان مطابقت قائم کی جا سکے۔

ان علمائے سائنس کے مطابق سائنسی منہاج بڑے پیچیدہ اور گنجلک مناہج اور ڈھانچوں

[Complex Paradigms and Structures] پر مشتمل ہوتے ہیں۔ لے کاٹوش اور کوہن دونوں کا خیال ہے پاپر کے تردیدی طریق [Falsification Method] کے تحت کسی ایک تجربے سے کسی سابقہ تجربے کو رڈ تو کیا جا سکتا ہے لیکن اس کی بنیاد پر کسی منہاج کو مکمل مسترد کر دینا ممکن نہیں۔ یہ دعویٰ نادرست ہے کہ محض ایک تجربہ پورے نظریے کو غلط ثابت کرنے کے لیے کافی ہے، اصلاً نظریۂ استقرا و نظریۂ تردیدیت کے باوصف، کسی سائنسی نظریے کو یقین سے قبول کیا جا سکتا ہے اور نہ رڈ۔ کسی سائنسی نظریے کی توثیق و تردید کے دعوے محض امکانی طور پر قابلِ توثیق [probably verify] یا لائقِ تردید [probably falsify] ہوتے ہیں۔ لے کاٹوش اور کوہن کے خیال میں کسی بھی حقیقت کی صداقت اور اس کے دعوے اسی خاص منہاج میں جانچے اور پرکھے جا سکتے ہیں۔ اس کی سچائی اسی ڈھانچے کے اندر متعیّن [structurally determind] ہو سکتی ہے۔ بالفاظِ دیگر کسی نظریے کی مابعد الطبیعیات کو قبول کیے بغیر اسے سچا تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ یعنی مفروضات و مزعومات پہلے ہیں اور تعقل و تجربہ بعد میں۔ لے کاٹوش اس کے لیے *hard core* کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ چامر *hard core* کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتا ہے:

> *hard core*, must not be rejected or modified. It is protected from falsification by a protective belt of auxiliary hypotheses.[1]

وہ کہتا ہے کہ کسی بھی منہاج [hard core] کو چند الفاظ میں بیان نہیں کیا جا سکتا۔ کسی بھی سائنسی علم کے طلبہ اس خاص مضمون [scientific discipline] کو دورانِ تعلیم خاص قسم کے سوالات [standard problems] حل کر کے، خاص قسم کے تجربات کر کے اور اس مضمون کے کسی ماہر کی زیرِ نگرانی ایک عدد تحقیقی کام کر کے اس مضمون کے [*hard core*] کو سیکھ لیتے ہیں۔ چنانچہ ایسا تحقیقی کام جو کسی مضمون کے خاص پیراڈائم کے استعمال کے بغیر کیا جائے، اس مضمون کے ماہرین کے ہاں قابلِ قبول نہیں ہوتا۔ کوہن [Kuhn] کہتا ہے:

> Research as a strenuous and devoted attempt to force nature into the conceptual boxes supplied by professional education.[2]

"تحقیق درحقیقت ایسی کوشش کا نام ہے جس کے ذریعہ فطرت کو ان مخصوص ڈبوں میں بند کیا جاتا ہے جو سائنس دان اپنی مخصوص تعلیم کے ذریعے حاصل کرتے ہیں"۔

1- A. F. Chalmers, *What is this Thing Called Science?*, p.81.
2- Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: Chicago University Press, 1996, p.5.

ہر منہاج علم کا اپنا تعقل ہوتا ہے:

اس طویل بحث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مذہب ہو یا سائنس اور فلسفہ سب کا آغازِ سفر اور نقطۂ آغاز نظریات، مفروضات، تیقنات اور ایمانیات سے ہوتا ہے، لہٰذا صرف مذہبی ایمانیات کو dogma کہہ کر اقلیم علم سے خارج کر دینے کا استدلال خود عقلی و تجربی منہاج میں غیر معتبر قرار پاتا ہے۔ ہر علم کا اپنا منہاج و مابعد الطبیعیات اور علمیاتی دائرہ ہوتا ہے اور اسی دائرے میں اس کا طائرِ تعقل پرواز کرتا ہے۔ اس حصار سے باہر وہ اپنا جوازِ تعقل کھو دیتا ہے۔ جس طرح نیوٹن کی طبیعیات کے مسئلے آئن اسٹائن کی طبیعیات سے حل نہیں ہو سکتے اسی طرح اسلامی علمیات کو غیر اسلامی منہاج میں کھڑے ہو کر پرکھنا نادانی ہے، اسلامی منہاجِ علم میں پیدا ہونے والے سوالات کے جوابات اسلامی علمیت اور اس کا تعقل فراہم کرے گا ــــ مذہب، فلسفہ اور سائنس تینوں کے اصول الگ الگ ہیں۔ مذہب کا اُصول ایمان وایقان اور اعمالِ صالحہ ہے، سائنس کا اصول مابعد الطبیعیات اور تجربات و مشاہدات ہیں، جب کہ فلسفے کا اُصول تشکیک وارتیاب ہے۔ ان تینوں اقالیم کی مابعد الطبیعیات، ان کو سمجھنے کی علمیت اور نتائج اخذ کرنے کے طریقے بالکل مختلف ہیں، اس لیے ہر دعوے کو اس کی اپنی مسلّمہ علمیت کی بنیاد پر اُس کے اپنے منہاجِ علم میں پرکھا جا سکتا ہے۔

غیر متناسبیت: ایک منہاج علم کے سوالات کے جوابات دوسرے منہاج علم میں تلاش کرنا نادانی ہے: فیر ابینڈ:

سائنس کے متعلق فیر ابینڈ [P.K Feyeraband] کے تجزیے کا ایک اہم حصہ غیر متناسبیت [incommensurability] ہے۔ اس کے مطابق:

> In some cases the fundamental principles of two rival theories may be so radically different that it is not possible even to formulate the basic concepts of one theory in terms of the other with the consequence that the two rivals do not share any observation statements. In such cases it is not possible to compare the rival theories logically. It will not be possible to logically deduce some of the consequences of one theory from the tenets of its rival for the purposes of comparison. The two theories will be incommensurable.[1]

اس سلسلے میں فیر ابینڈ نے کئی مثالیں بھی دی ہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ غیر متناسبیت [incommensurability] کی اہم ترین مثال کلاسیکل میکینکس اور نظریہ اضافیت [relativity theory] کے تعلق سے سمجھنی چاہیے، اگر پہلے اصول کی حقیقت پسندانہ تشریح کی جائے تو وہ فی الاصل

1- A. F. Chalmers, *What is this Thing Called Science?*, p.137.

مشاہداتی اور غیر مشاہداتی دنیا کو بیان کرنے کی کوشش ہے۔ شکل [shape]، کمیت [mass] اور حجم [volume] طبیعی اشیا کے بنیادی خواص ہیں جو کہ بعض طبیعی مداخلت [physical interference] کے نتیجے میں تبدیل ہو جاتے ہیں ــــ دوسری طرف اگر حقیقت پسندانہ توضیح کی جائے تو واضح ہو جائے گا کہ نظریہ اضافیت [relativity theory] کے مطابق کمیت [mass] اور حجم [volume] کا اب کوئی وجود ہی نہیں یہ صرف object اور reference frame کے مابین تعلق کا نتیجہ ہے جس میں تبدیلی طبیعی خواص کے ذریعے نہیں بلکہ reference frame کے بدلنے سے ممکن ہے ــــ لہٰذا کلاسیکل میکینکس کے دائرے میں طبیعی اشیا کے متعلق کوئی بھی مشاہداتی بیان نظریۂ اضافیت کے متعلق دیئے گئے مشاہداتی بیان سے مختلف ہوگا ــــ فیرابینڈ کے مطابق کلاسیکل میکینکس اور نظریۂ اضافیت کے یہ دونوں نظریات incommensurable ہیں ــــ چناں چہ فیرابینڈ لکھتا ہے:

> The new conceptual system that arises [within relativity theory] does not just *deny* the existence of classical states of affairs, it does not even permit us to formulate *statements* expressing such states of affairs. It does not, and cannot, share a single statement with its predecessor -- assuming all the time that we do not use the theories as classificatory schemes for the ordering of neutral facts ...... the positivist scheme of progress with its "Popperian spectacles", breaks down.[1]

جب فیرابینڈ کی نظر میں سائنس، بلکہ اس میں بھی طبیعیات، ہی کی دو شاخوں کا بعض بنیادی فرق کے باعث راست تقابل منطقی اعتبار سے نادرست ہے، تو پھر کسی سائنسی دعوے [scientific claim] کا موازنہ و مقابلہ غیر سائنسی دعوے [non scienfitic claim] سے منطقی اعتبار سے کیوں کر درست قرار پاسکتا ہے؟ ایک منہاجِ علم میں اٹھائے گئے مسائل کا حل دوسرے منہاجِ علم کے طریقوں میں تلاش کرنا کیسے ممکن ہے؟ جب کہ یہ دونوں مناہج اپنی مابعد الطبیعیات و علمیات میں ایک دوسرے سے یک سر مختلف بلکہ متضاد ہوں۔

فیرابینڈ [P. K. Feyeraband] مابعد جدیدیت سے تعلق رکھنے والا فلسفی ہے جسے عموماً انارکسٹ مکتبِ خیال کا ترجمان سمجھا جاتا ہے۔ وہ یہ سوال اٹھاتا ہے کہ دو چیزوں کے درمیان موازنے اور تقابل کے لیے ضروری ہے کہ ان اشیا کی بنیادوں میں مطابقت پائی جائے، اگر ان چیزوں کی

1- Paul Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London: New Left Books, 1975, pp. 275-276.

بنیادیں مختلف ہوں تو ان کا تقابل نہیں ہو سکتا۔ بالفاظِ دیگر تقابل کی جانے والی اشیا، نظریات یا ڈھانچوں کے meta ethical narrative یا grand narratives میں یکسانیت کی موجودگی تقابل کو راست طور پر ممکن بناتی ہے۔ مثال کے طور پر اگر انسان کو Psycho Chemical Organ کے طور پر تقابل کے لیے Physicilist اور Dualistic مکتب فکر میں جانچا جائے تو یہ ممکن نہیں کیوں کہ دونوں مناہج میں نتائج اخذ کرنے کا طریقہ یک سر مختلف ہے، Physicilist سبب [cause] اور اثر [effect] کے مابین تعلّق کو طبعی [physical] سمجھتے ہیں اور Dualistic انسان کو ذہن اور جسم کا مجموعہ سمجھتے ہیں جو ایک دوسرے کو متاثر کرتے ہیں، لہٰذا ان دونوں مکاتبِ فکر کے grand narratives کے مختلف ہونے کے باعث، ان دو مختلف مناہج میں انسان سے متعلق تصوّرات کا تقابلی مطالعہ ممکن نہیں۔ اسی طرح مذہب اور جادو کا سائنس سے مقابلہ درست نہیں۔

ریاستی سرمایہ دارانہ سرپرستی: سائنسی علمیت کی برتری کا اصل راز:

فیرابینڈ کے خیال میں آج کی دنیا میں سائنس ہر ریاست کا اہم ترین موضوع بن گیا ہے لہٰذا دنیا بھر میں سائنس کی بے پناہ اور روز افزوں ریاستی سرپرستی کے باعث اس کی شب و روز ترقی کو معروضیت کے دائرے میں علمیت کا پیمانہ سمجھ لیا گیا ہے۔ جو چیز سائنسی طریقے سے اپنے علم اور دلیل کا اظہار نہ کرے اسے سرے سے علم ہی نہیں مانا جاتا اور اگر بہ امر مجبوری مان بھی لیا جائے تو قابلِ قدر نہیں سمجھا جاتا۔ اس غیر علمی اور یک رخے رویّے کے باعث دنیا خوفناک ترین علمی یکسانیت کی جانب بڑھ رہی ہے جس کے نتیجے میں وہ وقت دور نہیں جب حقیقت کی معرفت کا کوئی متبادل طریقہ اور راستہ باقی نہ رہے اور صرف سائنسی ذریعۂ علم ہی حقیقت کی پہچان اور شناخت کا واحد طریقۂ کار بن جائے۔ جب کہ دراصل سائنسی علم حقیقت کو پہچاننے کا واحد طریق قطعاً نہیں ہے۔ اس میں ہمہ وقت امکانِ کذب اور احتمال تردید موجود ہے۔ فیرابینڈ کا خیال ہے کہ حقیقت کو جاننے کے تمام علمی طریقوں کو زندہ رہنا چاہیے۔ صرف سائنسی ذریعہ علم کو ترجیح دے کر دیگر تمام ذرائع علوم کو مسترد کر دینے کا رویّہ اس دعوے پر منتج ہوگا کہ سائنس کو علم ماننے والوں نے سچ [truth] کو پا لیا ہے۔ جب کہ حقیقت [reality] اور سچ [truth] کو علمی طور پر جانا جا سکتا ہے نہ ثابت کیا جا سکتا ہے۔ جب سچ اور حقیقت ثابت نہیں ہو سکتے تو ایک ہی قسم کے علم یا تصوّر یا سچ کے نظریے کو دنیا پر جبراً مسلط کر دینا غیر علمی رویہ ہے۔ اس جابرانہ رویّے اور تسلّط کے نتیجے میں انسان کی آزادی و خود مختاری متاثر ہوگی جس سے دنیا میں موجود بوقلمونی اور رنگارنگی کا خاتمہ ہو جائے گا۔ اسی لیے فیرابینڈ کا کہنا ہے کہ جس طرح ریاست اور کلیسا کو الگ کر دیا گیا ہے اسی طرح ریاست اور سائنس کو بھی علیحدہ کر دیا جائے تا کہ ایک آزاد معاشرہ [free society] جنم لے سکے، جہاں حصولِ علم کے تمام طریقوں کو یکساں طریقے اور ذرائع سے پھلنے پھولنے کے مواقع میسر ہوں:

a society in which all traditions have equal rights and equal access to the centers of power.[1]

سائنس کی ریاستی سرپرستی: جمہوریت کے لیے بدترین خطرہ:

فیرابینڈ کے خیال میں تمام ریاستی، ڈھانچوں کو صرف اور صرف سائنس کی سرپرستی کے لیے وقف کر دینا جمہوریت کے لیے بدترین خطرہ ہے لہٰذا سائنس کی ترقی اور رفتار کی نگرانی عوام کے سپرد کی جانی چاہیے تا کہ اسے جمہوری طریقے سے قابو کیا جاسکے۔ عموماً سائنس کو بہ حیثیت علم فائق اور برتر سمجھنے کی وجہ اس کی تجربیت وعقلیت اور دلیل کی قوت وافادیت وغیرہ کو قرار دیا جاتا ہے، مگر فیرابینڈ کے خیال میں دلیل اور عقلیت کی تشریح کبھی واضح لفظوں میں نہیں کی جاسکتی:

The notions are ambiguous and never clearly explained.[2]

فیرابینڈ سائنس کو نظام [system] تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے اور اسے collage قرار دیتا ہے، وہ سائنسی علم کی وحدت کا قائل نہیں بلکہ سائنسی علمیت کی عدم وحدت [disunity of science] کا علم بردار ہے۔ اس کے خیال میں، سائنس نظریات، تجربات، تحقیقات، روایات اور نظریہ ہائے کائنات [world-views] کا مجموعہ ہے جس کے اطلاقی جہات غیر متعین ہیں، بہ طور خلاصہ وہ کہتا ہے:

Science is not one thing, it is many

فیرابینڈ کے بتائے گئے طریقے کے مطابق دو مختلف اقالیم کی مابعد الطبیعیات کو سمجھنے اور نتائج اخذ کرنے کے طریقے بالکل جُدا ہیں۔ ہر دعویٰ اپنی علمیت کی بنیاد پر اپنے منہاج علم ہی میں بامعنی ہوتا ہے اور پرکھا اور جانچا جاسکتا ہے۔ مثال دی جاچکی ہے کہ نیوٹن اور آئن اسٹائن دونوں کی فزکس بہ ظاہر فزکس ہے، لیکن دونوں کے اصول، منہاج اور مابعد الطبیعیات مختلف ہیں۔ نیوٹن کے اصولوں کی روشنی میں آئن اسٹائن کی فزکس کا مطالعہ باطل ہوگا۔ اسی طرح ہومیو پیتھی، ایلو پیتھی اور یونانی طب کے اصول، مابعد الطبیعیات اور ان کا فارما کو پیا [Pharmacopoeia] ایک دوسرے سے الگ ہے۔ ان تینوں کا مطالعہ اسی وقت درست قرار دیا جاسکے گا جب وہ ان کے اپنے اپنے منہاجِ علم میں کیا جائے، تینوں طریقوں کو خلط ملط نہیں کیا جاسکتا، اگر ایسا کیا جائے تو یہ خالصتاً غیر سائنسی رویہ ہوگا۔ اسی لیے ان کے امراض کی تشخیص کے طریقے اور علاج کے انداز بھی مختلف ہیں۔ اگر ایلو پیتھک طریقۂ علاج سے کوئی مریض اپنی جراحی کرائے تو عمل جراحی سے قبل وہ ہومیو پیتھک یا حکمت کی تجویز فرمودہ دوا استعمال نہیں کرسکتا، اگر ایسا کرے گا تو اپنی

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Paul Feyerabend, *Science in a Free Society,* London: New Left Books, 1978, p.9.

۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Paul Feyerabend, *Farewell to Reason.* New York: Verso, 1987, p. 10.

جان کے اتلاف کا ذمے دار خود ہوگا۔ کوئی ایلو پیتھ سرجن مریض کو دوسرے فارما کوپیا [pharmacopoeia] کی ادویات کے استعمال کی اجازت نہیں دیتا۔ پاکستان میں جراحتِ قلب [open heart surgery] کے دوران کئی اموات محض اس وجہ سے واقع ہوئیں کہ مریض کا خون آپریشن کے بعد بھی نہیں رُک سکا بلکہ بہتا رہا۔ خون جمنے کی صلاحیت مریض کے جسم میں مفقود ہونے کی وجہ تحقیق کے بعد پتا چلی کہ مریض خون پتلا کرنے کے لیے ہومیو پیتھک ادویات استعمال کرتے تھے اور اسی دوران آپریشن کرالیا — لہٰذا سائنس اور مذہب کے مختلف و متبائن منہاج کا تقابلی مطالعہ ایک غیر علمی اور غیر سائنسی رویہ ہے۔ مذہبی علمیت اور مابعد الطبیعی امور کو سائنسی علمیت اور طبیعی امور کی متعیّن کردہ تعریفات کی روشنی میں جانچنا یہ واضح کر دیتا ہے کہ ایسا شخص سائنس اور مذہب دونوں کی حقیقت سے ناواقف اور لاعلم ہے۔

کوئی سائنس دان پیغمبرانہ دعویٰ رسالت کو سائنسی منہاج میں موجود رہ کر تسلیم نہیں کر سکتا، کیوں کہ وہ علمیت اور دعویٰ سائنسی منہاج میں ثابت کیا ہی نہیں جا سکتا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جس ذریعے سے وحی کا علم حاصل ہوا، غیر نبی نہ وحی کا تجربہ و مشاہدہ کر سکتا ہے اور نہ وہ علم پا سکتا ہے، کیوں کہ یہ تجربات و واردات صرف انبیا و مرسلین کے ساتھ مخصوص ہیں، جس میں کذب کا امکان اور تردید کا کوئی احتمال موجود نہیں۔ لہٰذا سائنس اپنے منہاجِ علم کے مطابق اس علم کو علم ہی تسلیم نہیں کرے گی بلکہ اسے ایک موضوعی معاملہ [Subjective Matter] قرار دے کر "اپنی دانست" میں اقلیمِ علم سے خارج کر دے گی۔ لہٰذا علم کی سائنسی تعریف کا اطلاق و انطباق مذہبی علمیت پر کرنا مذہب اور سائنس دونوں سے ناواقفیت پر مبنی رویّہ ہے۔

ہر قضیے میں کذب کا امکان سائنسی علمیت کا ایک اختصاص: ایک واہمہ:

جہاں تک اس موقف کا تعلّق ہے کہ سائنس ہمیشہ اور ہر حال میں کسی قضیے میں کذب کے امکان کو روا سمجھتی ہے۔ جن حضرات نے لے کاٹوش [Imre Lakatos] کا Refutable Protective Belt کا نظریہ پڑھ رکھا ہے، وہ یہ جانتے ہیں کہ Lakatos کے مطابق SRP [Scientifc Research Programme] دو ترکیبی اجزا [components] کو ظاہر کرتا ہے:

[1] Rigid Element *[Hard Core]*
[2] Flexible *[Protective Belt]*

یہ دونوں اجزا سائنس کے دفاع اور کسی نظریے سے پیدا ہونے والے مسائل کے حل کے لیے اس طرح استعمال کیے جاتے ہیں جس سے سائنسی نظریے کی علمی و عملی اور عقلی و نظری توضیح و توجیہہ کو ممکن بنایا جا سکے اور اس نظریے میں پیدا ہونے والی خامیوں اور در آنے والے تضادات کا ازالہ یا امالہ کر کے اصل نظریے کو محفوظ کر دے اور اس نظریے کی خامیوں کو اسی نظریے کے منہاجِ علم میں رفع کر دے۔ بالفاظِ دیگر نظریے پر اعتراض اور اس میں موجود خامیوں کو دور کرنے کا نظام قوت و عمل اسی نظریے کے منہاج کے اندر مہیا کر دیا جائے۔ لے کاٹوش کے خیال میں پاپر کے نظریہ تردیدیت سے کسی نظریے کو مکمل طور پر رد نہیں کیا

جاسکتا۔ کسی نظریے کو رد کرنے کے لیے اسے کئی سطحوں پر جانچنا چاہیے، محض چند تجربوں کی بنیاد پر رد کر دینے کا عمل ٹھیک نہیں ہے۔[1]

لے کاٹوش ''مذہب سائنس'' [religion of science] کا زبردست دفاع کرتا ہے، سائنسی نظریات پر اٹھنے والے سوالات و اعتراضات کے سائنس کے منہاج میں مسکت جوابات مہیا کرتا ہے۔ اس دفاع کے لیے وہ ''کلامی دلائل'' دینے سے بھی نہیں چوکتا کہ پے بہ پے ناکامی اور شکست پر شکست کھانے کے باوجود سائنس دان نظریے پر ایمان و ایقان و اعتقاد سے دست بردار نہیں ہوتے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ اپنے مفروضات و نظریات کو ایمانیات کا درجہ دیتے ہیں۔ محققین لے کاٹوش کی مخصوص اصطلاح hard core کے ناقابل تو دید [irrefutable] ہونے کی وضاحت کرتے ہوئے صاف لفظوں میں لکھتے ہیں:

> The 'hard core' is irrefutable by 'the methodological decision of its protagonists' - shades of Kuhn's 'paradigm'! - and it contains, besides purely metaphysical beliefs, a 'positive heuristic' consisting of "a partially articulated set of suggestions or hints on how to change, develop the 'refutable variants' of the research-programme, how to modify, sophisticate, the 'refutable' protective belt".[2]

یہ ہے سائنس پر ایمان کی کیفیت و حقیقت — ہمارے جدیدیت پسند مولفین یہ سمجھتے ہیں کہ سائنس absolute knowledge ہے۔ اس بے بنیاد اور غیر علمی رویے کے پیچھے سائنسی اکتشافات و ایجادات کے انبار سے مرعوبیت ہے۔ حالاں کہ سائنس محض کام چلانے کا ایک طریقہ ہے، چوں کہ کام چلتا رہتا ہے لہٰذا وہ بھلی معلوم ہوتی ہے۔ مگر اس میں سچائی اور درستگی کا عنصر کتنا ہے یہ خود سائنس دانوں کو بھی معلوم نہیں۔ وہ کہتے ہیں It works۔ چوں کہ اٹھارہویں صدی میں کانٹ کے فلسفے کے بعد تلاشِ حقیقت [discovery of reality] سائنس کا مسئلہ ہی نہیں رہا کیونکہ حقیقت

1- Imre Lakatos and A. Musgrave, eds., *Criticism and the growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, which includes important papers by Kuhn, Popper, Feyerabend, Masterman, Watkins and Pearce Williams, Mark Blaug, "Kuhn Versus Lakatos, or Paradigms Versus Research Programmes in the History of Economics" in *Paradigms and Revolutions*, Gary Gutting ed., Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1980, p.144.

2- Mark Blaug, "Paradigms versus Research Programmes", in *Philosophy & Methodology of the Social Sciences: Scientific Knowledge as a Social Product*, [ed., Mark J. Smith], California: SAGE Publications Ltd., 2005, p. 348.

فی نفسہٖ کچھ نہیں ہوتی اور اگر ہوتی بھی ہے تو اسے معلوم کرنا ممکن نہیں، لہٰذا فلسفے اور سائنس کا مقصد تلاش حقیقت کے بجائے تخلیق حقیقت ہوگیا۔ Fritjof Capra نے ہائزن برگ کے حوالے سے اس بات کو دوٹوک الفاظ میں یوں بیان کیا ہے:

We have to accept the fact that, as Werner Heiserberg phrases it, "every word or concert, clear as it may seem to be, has only a limited range of applicability." Scientific theories can never provide a complete and definitive description of reality. They will always be approximations to the true nature of things. To put it bluntly, scientists do not deal with truth; they deal with limited and approximate descriptions of reality.[1]

اس صورت حال میں سائنسی طریقہ کار کی صدفی صد درستگی بھی بے معنی ٹھہری۔ سائنس پر ایمان کے ضمن میں لے کاٹوش نے [Imaginary Case of Planetary Misbehaviour] کی ایک بہت عمدہ مثال دی ہے۔ ملاحظہ فرمایئے:

The story is about an imaginary case of planetary misbehaviour. A physicist of the pre Einsteinain era takes Newton's mechanics and his law of gravitation, N, the accepted initial conditions, I, and calculates, with their help, the path of a newly discovered small planet, *p*. But the planet deviates from the calculated path. Does our Newtonain physics consider that the deviation was forbidden by Newton's theory and therefore that, once established, it refutes the theory N? No. He suggests that there must be a hitherto unknown planet *P*`, which perturbs the path of *p*. He calculates the mass, orbit, etc. of this hypothetical planet and then asks an experimental astronomer to test his hypothesis. The planet *p*` is so small that even the biggest available telescopes cannot possibly observe it; the experimental astronomer applies for a research grant to build yet a bigger one. In three years time, the new telescope is ready.

1- Fritjof Capra, *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*, New York: Bantam Books, 1988, p. 48.

Were the unknown planet *p*` to be discovered, it would be hailed as a new victory of Newtonain science. But it is not. Does our scientist abandon Newton's theory and his idea of the perturbing planet? No. He suggests that a cloud of cosmic dust hides the planet from us. He calculates the location and properties of this cloud and asks for a research grant to send up a satellite to test this calculations. Were the satellite's instruments [possibly new ones, based on a little-tested theory] to record the existence of the conjectural cloud, the result would be hailed as an outstanding victory for Newtonain science. But the cloud is not found. Does our scientist abandon Newton's theory, together with the idea of the perturbing planet and the idea of the cloud which hides it? No. He suggests that there is some magnetic field in the region of the universe which disturbed the instruments of the satellite. A new satellite is sent up. Were the magnetic field to be found, Newtonains would celebrate a sensational victory. But it is not. Is this regarded as a refutation of Newtonain science? No. Either yet another ingenious auxiliary hypothesis is proposed or ...... the whole story is buried in the dusty volumes of periodicals and the story never mentioned again.[1]

''ایک سائنس داں کسی سیارے کے مدار کے بارے میں نیوٹن کے نظریۂ کششِ ثقل کے تحت مطالعہ کرنا چاہتا ہے۔ فرض کریں اس سیارے کا مشاہدہ کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ وہ سیارہ نظریے کے بتائے ہوئے مدار پر سفر نہیں کر رہا۔ کیا اس وجہ سے وہ یہ نتیجہ نکال لے گا کہ نیوٹن کا نظریہ کششِ ثقل غلط ہے؟ ہرگز نہیں! بلکہ وہ یہ کہے گا کہ اس سیارے کے نزدیک اب کوئی نامعلوم سیارہ موجود ہوگا جس کی کشش کی وجہ سے زیرِ مطالعہ سیارہ اپنے مدار سے ہٹ کر سفر کر رہا ہے۔ چنانچہ وہ اس نامعلوم سیارے کے وزن، حجم اور مدار کے

1- Imre Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Reasearch Programmes", in *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. I. Lakatos and A. Musgrave, Cambridge: Cambridge University Press, 1974, pp. 100-101.

بارے میں حساب و تخمینہ لگاتا ہے اور پھر اپنے ساتھی سائنس دانوں کو اس نا معلوم سیارے کے مشاہدے کا کام سپرد کرتا ہے۔ ہو سکتا ہے نا معلوم سیارہ اتنا چھوٹا ہو کہ اب تک کی طاقت ور دوربین کی مدد سے بھی نہ دیکھا جا سکتا ہو، لہٰذا وہ سائنس دان حکومت سے ریسرچ کی مد میں فنڈ مانگتے ہیں تا کہ ایک بڑی طاقت ور دوربین تیار کی جا سکے۔ لگ بھگ تین برس کے عرصے میں ایک نئی دوربین تیار کر لی جاتی ہے، اگر تو اس دوربین کی مدد سے وہ نا معلوم سیارہ نظر آ جائے تو سائنس دان خوشیاں منائیں گے کہ نیوٹن کے نظریے کی ایک بار پھر تصدیق ہو گئی۔ فرض کریں وہ نہ معلوم سیارہ دوربین میں دکھائی نہیں دیتا۔ کیا سائنس دان اسے نیوٹن کے نظریے کی شکست تسلیم کر لیں گے؟ نہیں! بلکہ وہ کہیں گے کہ دراصل ایک فضائی بادل [cloud of cosmic dust] نے اس سیارے کو ڈھانپ رکھا ہے، جس کی وجہ سے وہ سیارہ ہمیں نظر نہیں آیا۔ چناں چہ سائنس دان مزید ریسرچ فنڈ مانگتے ہیں تا کہ ایک خلائی شٹل بادل کے مشاہدے کے لیے بھیجی جا سکے۔ اگر خلائی شٹل کسی ایسے بادل کی نشاندہی کر دے تو اسے نیوٹن کے نظریے کی زبردست کامیابی قرار دیا جائے گا۔ لیکن فرض کریں وہ بادل بھی نہ پایا جائے، کیا اب سائنس دان نیوٹن کے نظریۂ کششِ ثقل، بہ شمول اپنے خیالات، کہ ایک نا معلوم سیارہ ہے یا یہ کہ ایک فضائی بادل ہے، کی تردید کر دیں گے؟ نہیں! بلکہ اب وہ کہیں گے کہ کائنات کے اس حصے میں کوئی مقناطیسی قوت [magnatic field] ہے، جس نے سیٹ لائٹ کے آلات کو صحیح کام نہیں کرنے دیا ہوگا جس کی وجہ سے وہ بادل دریافت نہ ہو سکا۔ چناں چہ ایک نئی قسم کی خلائی شٹل تیار کر کے فضا میں بھیجی جاتی ہے۔ اگر وہ مقناطیسی قوت وہاں مل جائے تو نیوٹن کے مداح سائنس دانوں کی خوشی کی انتہا نہ ہوگی۔ لیکن فرض کریں ایسا نہ ہو سکے تو کیا اب وہ نیوٹن کے نظریے کی شکست تسلیم کر لیں گے؟ نہیں، بلکہ وہ ایک نیا اضافی مفروضہ تراشیں گے...... یہاں تک یہ سالوں پر محیط کہانی تحقیقی رسالوں کی اقساط میں دب کر گم ہو جاتی ہیں اور پھر کبھی بیان نہیں کی جاتیں''۔

نظریہ ارتقا: سائنسی ادعائیت کا منہ بولتا ثبوت:

چامر [Chalmers] نے تو یہ ایک فرضی مثال بیان کی ہے، اس ادعائی موّقف کا جیتا جاگتا ثبوت ''نظریہ ارتقا'' کی صورت میں موجود ہے۔ آج بیسویں صدی کی آخری دہائی میں اس نظریے کا دامن جدید سائنسی تحقیقات کی روشنی میں تار تار ہو چکا ہے اور کئی سائنس دان یہ صاف لفظوں میں تسلیم کرنے لگے ہیں کہ اس نظریے کی ٹھوس صداقت کا کوئی سائنسی ثبوت موجود نہیں ہے، Popper جیسا سائنس دان یہ کہنے پر مجبور ہو گیا ہے:

Darwinian evolutionary theory is not scientific but is merely a "metaphysical research programme".[1]

ایک اور مغربی مفکر E.F. Schumacher لکھتا ہے:

Evolutionism is not science; it is science fiction, even a kind of hoax.[2]

اسی طرح فرانسیسی ماہر حیاتیات پروفیسر لوئی بونوغ [Louis Bounoure] نظریہ ارتقا پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''مختصراً یہ کہ یہاں سائنس ہم سے ایمان بالغیب کا مطالبہ کر رہی ہے اور واقعہ یہی ہے کہ ارتقا کا نظریہ عموماً ایک طرح کی الہامی حقیقت کے لبادے میں پیش کیا جاتا ہے''۔[3]

پروفیسر بونوغ نے سوپورن کے ایک معدومیات کے پروفیسر ژاں پیوتو کے اعتراف سے بھی یہ اقتباس دیا ہے کہ واقعاتی سائنس اور سائنسی حقائق ارتقا کے بارے میں ''ان مختلف فرضیوں میں سے کوئی فرضیہ قبول نہیں کر سکتے جو ارتقا کی تشریح کرنا چاہتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ یہ تمام فرضیے حقائق سے متصادم ہیں۔ یہ صورت حال مایوس کن اور باعث اضطراب ہے''۔[4]

ایک اور سائنس دان Douglas Dewar نے اس موضوع پر تین سو سے زائد صفحات کی ایک کتاب *The Transformist Illusion*, [Sophia Perennis, 2005] میں دلائل اور ثبوت کی روشنی میں نظریہ ارتقا کو نظریہ نہیں محض فرضیہ [hypothesis] ثابت کیا ہے۔[5]

1- Stephen G. Brush, *Fruitful Encounters: The Origin of the Solar System and of the Moon from Chamberlin to Apollo*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 97.

2- Ernst Friedrich Schumacher, *A Guide for the Perplexed*, New York: Harper and Row, 1977, p. 129.

۳- *Le Monde et La Vie*, November 1963 بحوالہ سہ ماہی ''تہذیب و روایت''، لاہور: جنوری ۱۹۹۰ء، صفحہ ۱۲۵۔

۴- *Le Monde et La Vie*, March 1964 بحوالہ ایضاً۔

۵- نظریہ ارتقا کی حقیقت جاننے کے لیے درج ذیل کتابوں کا دیکھنا بھی مفید رہے گا:

[1] Evan Shute, *Flaws in the Theory of Evolution*, Nutley, NJ: Craig Press, 1976.

[2] Malcolm Bowden, *The Rise of the Evolution Fraud: An Exposure of Its Roots*, Bromely Kent: Sovereign Publications, 1982.

[3] Michael Denton, *Evolution: A Theory in Crisis*, MD: Adler & Adler, 1986.

[4] Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*, London: Unwin Paperbacks, 1990.

[5] Seyyed Hossein Nasr, "Chapter Seven: Eternity and the Temporal Order", in *Knowledge and the Sacred: Revisioning Academic Accountability*, New York: SUNY Press, 1989. pp. 221ff.

ان تمام ابحاث و مذاکرات کے باوجود سائنس نظریہ ارتقا کو کلیۃً مسترد نہیں کرتی، بلکہ اسے مختلف بہانوں سے قائم اور برقرار رکھنے کی کوشش کرتی رہتی ہے۔

ان مثالوں سے بتانا یہ مقصود ہے کہ سائنس داں، سائنس پر اپنی ایمانیات کو بہر صورت قائم رکھتے ہیں، اور جب کوئی تجربہ واضح طور پر سائنسی اُصولوں [dogmas] اور کلّیات سے متصادم ہو تو auxilary hypothesis یا protective belts کی مدد سے ان اُصولوں اور منہاج کی حفاظت کی جاتی ہے اور اس تجربے کی تفہیم و توضیح کو مابعد الطبیعی اُصولوں اور ضابطوں کے دائرے میں محدود محصور رکھ کر ممکن بنایا جاتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ سائنس دانوں کا ایک منہاج کی مابعد الطبیعیات سے ایمان اٹھ جاتا ہے تو اسے ترک کر دیا جاتا ہے۔ فائن مین کہتا ہے:

> It would have been, in fact, the death of this wonderful theory if there were no other explanation. If a law does not work even in *one place* where it ought to, it is just wrong.[1]

لیکن اس نظریے کو ترک کر دینے کے بعد اس کی جگہ دوسرا منہاج لے لیتا ہے جس کی اپنی مابعد الطبیعیات اور اپنے مزعومات ہوتے ہیں۔

سائنس کے ایک منہاج سے دوسرے میں منتقلی تبدیلیٔ مذہب کی مانند ہے: کوہن:

کوہن [Thomas S. Kuhn] کے مطابق سائنس کے ایک منہاج سے دوسرے میں منتقلی کی کوئی عقلی دلیل نہیں دی جا سکتی۔ بالفاظِ دیگر ایک منہاج کو ترک کر کے دوسرے کو اختیار کرنے کا عمل ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص ایک مذہب کو ترک کر کے دوسرے کو اختیار کر لے ــــ چامر [A. F. Chalmers] اپنے اسلوب میں کوہن کا موقف یوں بیان کرتا ہے:

> The change of allegiance on the part of individual scientists from one paradigm to an incompatible is likened by Kuhn to a "gestalt switch" or a "religious conversion". There will be no purely logical argument that demonstrates the superiority of one paradigm over another and that thereby compels a rational scientist to make the change.[2]

"gestalt switch" کی وضاحت میں Michigan Technological University کے فلسفے کے استاذ Ted Lockhart کے درج ذیل نکات بھی قابل مطالعہ ہیں، وہ لکھتا ہے:

> **According to Kuhn, a "paradigm shift" is in some ways like a "Gestalt switch" or "religious conversion"**

1- Richard P. Feynman, *Six Easy Pieces*, p.99.
2- A. F. Chalmers, *What is thing called Science?* p.96.

and cannot be explained entirely on the basis of logic or rationality:

1. Different scientists are [psychologically] affected by different factors in their decisions about whether to adopt a new paradigm.
2. A paradigm presupposes metaphysical and epistemological perspectives from which other paradigms are inferior. [e.g., The world is deterministic. "Vital forces" exist in nature.]
3. Paradigm shifts do not occur because of a single convincing argument. Rather different arguments convince different scientists.
4. Arguments that scientists use in debating paradigms operate mainly by *persuasion* rather than by logic or rationality.
5. The choice between competing paradigms calls for a "decision between alternate ways of practicing science."
6. The decision to accept a new paradigm is often a matter of *faith*.
7. Scientists who resist paradigm shifts are not wrong or unreasonable. Rather, because of the changes in the conception of what science is that is associated with the new paradigm, they cease to be scientists.[1]

Kuhn ایک Strucuralist ہونے کے ساتھ ساتھ Relativist بھی ہے۔ اس کے برعکس Lakatos ایک Structuralist ہونے کے ساتھ ساتھ Objectivist بھی ہے جو Kuhn کے نقطۂ نظر سے اتفاق نہیں کرتا، اس کے خیال میں سائنس کے ایک منہاج سے دوسرے میں منتقلی کی بنیادیں عقلی ہوتی ہیں، وہ عقل کو ایک معروضی ذریعۂ علم سمجھتا ہے، اس کے خیال میں جو سائنسی منہاج زیادہ مسئلے حل کرے گا وہی کامیاب ہے۔ اور لوگ اسی بنیاد پر ایک منہج کو ترک کر کے دوسرے میں چلے جاتے ہیں۔ اس کے خیال میں سائنسی ڈھانچے [scientific structure] بنتے بگڑتے رہتے ہیں، جو ڈھانچے زرخیز [generate] ہوتے ہیں وہ اکثر مسائل حل کر دیتے ہیں، اور جو زندگی سے محروم [D-Generate] ہوتے ہیں، ان کے ماخذ علم مناہج آخر کار متاثر ہو جاتے ہیں اور وقت

1- www.hu.mtu.edu/~tlockha/h3700kuhn.f06.doc [10-12-2011]

گزرنے کے ساتھ ساتھ یہ سائنسی ڈھانچے مسائل کے حل میں غیر موثر ہو جاتے ہیں۔ سائنسی ڈھانچوں کے بننے بگڑنے کی حرکیات [Dynamics of Generation and D-Generation of Scientfic Structure] کے تحت لوگ سائنس کے ایک منہاج کو ترک کر کے دوسرا اختیار کر لیتے ہیں۔ لیکن سائنس دانوں کی ایک بڑی اکثریت جو عقل اور سائنس کو معروضی اور آفاقی علم نہیں سمجھتی، Lakatos سے اتفاق نہیں کرتی، مغرب کے بڑے فلسفیوں نے سائنس کی آفاقیت و معروضیت کو تسلیم نہیں کیا، وہ اسے ایک خاص تاریخ و تہذیب اور عقلیت و ثقافت کی پیداوار سمجھتے ہیں۔

لے کاٹوش اور کوہن کی ان تمام تصریحات و توجیہات کو سامنے رکھ کر غور فرمایا جائے کہ اگر دینی علمیت کا کوئی نمائندہ مذہبی عقائد و اعمال کی توجیہہ و تفہیم کا اتفاقاً یہی اسلوب اور رویہ اختیار کرلے تو جدیدیت پسند اسے جہالت اور خرافات کا نام نہیں دیں گے؟ جب کہ سائنس دانوں کے ان ہی اسلوب اور طریقوں کو ضابطے، قانون، تحقیق اور تفحص پر محمول کیا جاتا ہے۔ یہ رویہ خود "مذہبی" اور "ایمانی" ہے جس کی پرستش جدیدیت پسند پورے اخلاص و ایثار کے ساتھ بجا لاتے ہیں اور اس تقلید و ایقان کو "تحقیق" کا نام دیتے ہیں۔ Jacques Barzun لکھتا ہے:

> Yet science is an all-pervasive energy, for it is at once a mode of thought, a source of strong emotion, and a faith as fanatical as any in history[1].

اصولی طور پر جدیدیت پسندوں کو مذہب کی طرح سائنس اور فلسفے پر بھی ایمان نہیں لانا چاہیے۔ کیوں کہ مذہب کی طرح ان دونوں کی اساس بھی مابعدالطبعی ہے۔ فلسفہ اور سائنس بھی مذہب کی طرح اعتقادات و ایمانیات سے شروع ہوتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ سائنسی علمیت کے تحت ایمانیات و اعتقادات کے باب میں ارتداد [apostasy] کی اجازت ہے اور مذہب اس کی اجازت نہیں دیتا کیوں کہ وہ قولاً اور عملاً قطعی، حتمی اور ابدی ہے۔ جب کہ فلسفہ اور سائنس قولاً خود کو قطعی اور حتمی قرار نہیں دیتے، مگر عملاً سمجھے جاتے ہیں۔

صرف سائنس ہی "علم" نہیں:

علامہ اقبالؒ نے علم کے تین دائرے بیان کیے ہیں:

[۱] مذہب [Religion]، [۲] فلسفہ [Philosophy]، [۳] شاعری یا آرٹ ــــ اقبال کا خیال یہ ہے کہ یہ تینوں دائرے یکساں علّتی سوالات [etiological questions] اُٹھاتے ہیں، اقبال کے مطابق جمالیاتی دائرہ اپنی فطرت میں انفرادیت پسند ہے چناں چہ یہ مبہم اور لامتناہی ہے،

1- Jacques Barzun, *Science: The Glorious Entertainment*, Harper and Row, 1964, p.15 Chapter II & XII.

دوسری طرف مذہب کو شاعری پر برتری حاصل ہے، اس لیے کہ:

It enlarges his claims and holds out the prospect of nothing less than a direct vision of Reality.[1]

اس حوالے کے درج کرنے سے مقصود صرف اتنا تھا کہ اقبال نے بھی "سائنس" کو کسی علیحدہ منہاجِ علم کی صورت میں ذکر نہیں فرمایا، بلکہ اقبال کے افکار کے مطالعے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ سائنس کو فلسفے کی توسیع و تعمیم شدہ شکل سمجھتے تھے۔

سائنس کے لفظ کی تاریخ، حقیقت اور حدود جانے بغیر سائنس اور علم کو مترادف اصطلاحات سمجھنا علم جیسی ہمہ جہت اور کثیر الاطراف اصطلاح کو ایک محدود دائرے میں بند کر دینا ہے۔ فائن مین صرف سائنس کو علم سمجھنے والوں کو کہتا ہے:

If a thing is not a science, it is not necessarily bad. For example, love is not a science. So, if something is said not to be a science, it does not mean that there is something wrong with it; it just means that it is not a science.[2]

سائنس کی زبان ریاضی سائنس نہیں: فائن مین:

اسی طرح ریاضی [Mathematics] جو سائنس کی زبان ہے اسے بھی سائنس دان Natural Science تسلیم نہیں کرتے، اس لیے کہ اسے تجربے سے ثابت نہیں کیا جا سکتا، Feynman لکھتا ہے:

Mathematics is not a science from our point of view, in the sense that it is not a *natural* science. The test of its validity is not experiment.[3]

گویا سائنس کا انحصار مکمل طور پر غیر سائنس یعنی ریاضی پر ہے جو تجربے سے ماورا ہے۔

سائنسی تجربات غیر سائنسی عناصر پر انحصار کرتے ہیں: فیرابینڈ:

فیرابینڈ کے بہ قول سائنسی نتائج غیر سائنسی عناصر پر انحصار کرتے ہیں:

And the results of science don't prove its excellence, since these results have often depended on the presence of non-scientific elements.[4]

1- Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Institute of Islamic Culture, 2009, p. 1.
2- Richard P. Feynman, *Six Easy Pieces*, p.47.
3- Ibid., p. 47.
4- Paul Feyerabend, *Science in a Free Society*, p.102.

یہی سبب ہے کہ فیرابینڈ معروضی طور پر سائنس، علم نجوم [astrology] اور جادو [voodoo] میں کوئی فرق نہیں سمجھتا۔ اسی لیے وہ لے کاٹوش [Lakatos] کو لکھتا ہے:

Having finished their 'reconstruction' of modern science they turn it against other fields *as if it had already been established* that modern science is superior to magic or to Aristotelian science, and that it has no illusory results ...... However, there is not a shred of an argument to support this assumption. "Rational reconstructions" take "basic scientific wisdom" for granted, they do not show that it is better than the "basic wisdom" of witches and warlocks.[1]

اٹھارہویں صدی تک سائنس اور نیچرل فلاسفی مترادف اصطلاحات کے طور پر استعمال نہیں ہوتی تھیں۔ لیکن Scientific Method کے بعد یہ دونوں اصطلاحات ہم معنی ہو گئیں۔ سترہویں صدی تک انگریزی زبان میں لفظ سائنس صرف Aristotelian Concept of Knowledge کے لیے استعمال ہوتا تھا۔

جدید اور قبل از جدید معاشرے: علم کی تعریف: فرق اور تبدیلی:

۱۸۷۰ء کے بعد Scientific Method عام ہوا اس سے پہلے اس کا استعمال بہت محدود پیمانے پر تھا۔ سترہویں صدی تک لفظ سائنس علم کے معنوں میں صرف Theory اور Philosophy کے لیے مخصوص تھا۔ ان دو علوم کے سوا تمام arts اور technique کہلاتے تھے۔ کچھ Liberal Arts تھے، جن میں خطابت [Rhetoric] ریاضی [Mathematics]، لسانیات [Linguistics] اور منطق [Logic] شامل تھے۔ پیشہ ورانہ فنون [Professional Arts] میں طب [Medicine] اور قانون [Law] کو شامل کیا جاتا تھا۔ باقی ماندہ فنون [Mechenical Arts] کہلاتے تھے، جن کے کارندوں اور کاری گروں کے کام کو قابل قدر نہیں سمجھا جاتا تھا، ان کے معاوضے نہایت قلیل ہوتے تھے۔ اس تقسیم و تحدید و ترتیب سے قبل از جدید معاشروں میں حفظِ مراتب کے پاس و لحاظ کا بہ خوبی اندازہ ہوتا ہے کہ وہاں کن علوم کو برتری اور فوقیت حاصل تھی اور کون سے علوم تلچھٹ تصور کیے جاتے تھے۔ مگر عصر جدید میں یہی علوم و فنون یعنی Mechinical Arts, Craft and Technique نہ صرف علوم عالیہ سمجھے جاتے ہیں

1- Imre Lakatos, Robert Sonné Cohen, Paul Feyerabend, Marx W. Wartofsky [eds.], *Essays in the Memory of Imre Lakatos*, Springer, 1976, p. 118.

بلکہ علم کی تعریف ان ہی فنون سے متعین ہونے لگی ہے۔ اب طبیعی دنیا میں کمال اور مہارت رکھنے والا آدمی سب سے بڑا اور اہم سمجھا جاتا ہے۔ حفظِ مراتب کی یہ تبدیلی کوئی معمولی بات نہیں بلکہ یہ پورے تصور حقیقت اور مابعد الطبیعیات کی تبدیلی ہے۔ اس تبدیلی ہی کی وجہ سے تصورِ خدا و آخرت، تصورِ کائنات، خیر و شر کے معیارات اور اخلاق اور سچائی کے پیمانے غیر اہم ہو گئے، بالفاظِ دیگر معزز علوم حقیر و ذلیل ہو گئے۔

دینی منہاج: علم: تصور اور تعریفات:

مذہبی ایمانیات و علمیات چوں کہ خیرِ کل، حقیقتِ کبریٰ اور ہستیِ مطلق کے پاس سے آتی ہیں، جو عالم الغیب والشہادۃ [Knoweth the Unseen and that which is open] اور زمان و مکان سے ماورا ہے۔ اس لیے یہ علم حتمی، قطعی، اٹل اور ناقابلِ تغیر ہے، یہاں علم کی متفق علیہ تعریفات یہ ہیں:

إدراک الشئ بحقیقتہ۔[1]

"کسی شے کو اس کی حقیقت کے حوالے سے جان لینا علم ہے"۔

یا امامِ غزالیؒ [م ۵۰۵ھ] کے الفاظ میں:

معرفة المعلوم علی ما ھو بہ۔[2]

"کسی شے کو اس کی حقیقت و ماہیت کے حوالے سے، جس پر وہ قائم ہو، جان لینا علم ہے"۔

امام سید شریف جرجانیؒ [م ۸۱۶ھ] کے بہ قول:

ھو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع۔[3]

"علم وہ پختہ اعتقاد ہے جو واقعہ کے عین مطابق ہو"۔

حافظ ابن حزمؒ [م ۴۵۶ھ] کے ارشاد کے موافق:

ھو تیقن الشئ علی ماھو علیہ۔[4]

"کسی شے کی ایسی حقیقت کا یقین جس پر وہ قائم ہو، علم ہے"۔

یعنی علم ایک ایسا قضیہ کلیہ موجبہ [neessary and universal judgement]

۱- راغب اصفہانیؒ، المفردات فی غریب القرآن، مکتبہ نزار مصطفیٰ الباز، [س-ن]، کتاب العین، علم، جلد ۲، صفحہ ۴۴۶۔
۲- ابوحامد محمد الغزالیؒ، المستصفی من علم الاصول، امتحان ثان: اختلف فی حد العلم، جلد ۱، صفحہ ۴۷۔
۳- سید شریف جرجانیؒ، معجم التعریفات، قاہرۃ: دار الفضیلۃ، [س-ن]، باب العین، العلم، صفحہ ۱۳۰۔
۴- علی بن حزم الاندلسیؒ، الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت: دار الآفاق الجدیدۃ، [س-ن]، جلد ۱، صفحہ ۳۶۔

ہے جو خارج میں موجود حقیقت کو صحیح طور پر جان لینے سے عبارت ہے، جو وجوبی اور شک وظن سے پاک ہو اور اس کا انکار ممکن نہ ہو، یعنی لاریب فیہ [without doubt] ہو، اس کا اطلاق ایسے قضیے پر ہوتا ہے جو محکوم [Subject] اور محکوم بہ [predicate] پر مشتمل ہو اور جس کے متوازی خارج میں معروضی حقیقت موجود ہو۔ وہ قضیہ جو عارضی طور پر ''حقیقت'' مان لیا جائے، جس میں قطعیت وحتمیت کا نہیں بلکہ ہر لمحے شک وریب اور کذب کا احتمال وامکان پایا جائے، جو بدل جائے اور مسلسل تغیر کے امکانات کو ظاہر کرے، وہ حقیقت اصلی نہیں بلکہ سائنسی حقیقت ہے۔ حقیقت ازل سے ابد تک واحد اور ناقابلِ تغیر وتبدل ہوتی ہے۔

مذہبی منہاج: علم کی تعریف مذہبی شعور پر منحصر ہے:

مذہبی سیاق میں علم کی تعریف اور علم وایمان میں تطبیق یا تفریق اس وقت تک ممکن ہی نہیں جب تک مذہبی شعور کو واضح اور دوٹوک الفاظ میں بیان نہ کر دیا جائے۔ دین اور دینی فکر انسانی شعور کی جن بنیادوں پر پرداخت کرتی ہے اور اسے جن علمی مقاصد کی طرف یک سو رکھتی ہے اس سے تربیت پانے والا مذہبی ذہن علم کی اس تعریف کو قبول ہی نہیں کر سکتا جو ڈاکٹر منظور احمد صاحب پیش فرما رہے ہیں۔ مذہبی شعور وجودی شعور ہے نہ کہ ذہنی شعور۔ مذہبی شعور وہ صلاحیت علم [وَ عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا] ہے جس کے باعث آدم کو فرشتوں پر فوقیت دی گئی۔ ''معلومات'' مذہبی شعور کا ایک جز اور حصہ تو ہو سکتے ہیں، لیکن معلومات مذہبی فکر کا اختصاص، جوہری حرکت یا مدار و اثبات علم نہیں بن سکتے — مذہبی فکر کا سب سے بنیادی جوہر یہ ہے کہ اس کے یہاں مجہول مطلق کا تصور ناپید ہے۔ یہاں حقیقت معلومیت کی قید سے ماورا اور اپنے وجود کی شان سے قائم ہے۔ مذہبی شعور کبھی فکر کو معلوم یا نامعلوم کے تناظر میں نہیں دیکھتا، بلکہ حق و باطل، صحیح وغلط یا مفید ومضر کے تناظر میں دیکھتا ہے۔ مذہبی شعور ہرگز فلسفیانہ معنوں میں مابعد الطبیعی نہیں ہے، اس لیے کہ مابعد الطبیعی حقائق یا امور کے بارے میں مذہبی شعور ایک ایسے فیصلہ کن اعتماد پر کھڑا ہے جہاں اسے خود کو کسی بھی علمی تحریک کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ یہاں حقائق کی معرفت خود حقیقت کے تحرک سے میسر آتی ہے۔

معرفت حق کے باب میں ذہن کا کردار: انفعالی:

حقیقت تک رسائی کے لیے ذہن کا کردار فاعلی نہیں بلکہ انفعالی ہے۔ ذہن فی الاصل انفعال محض ہے۔ یہ انفعال اگر مابعد الطبیعی جہت سے ہو تو ایمان ہے اور اگر طبیعی رُخ سے ہو تو فکر یا تجربہ ہے۔ ایمان ذہن کی تسلیم کے اس عمل کا نام ہے جو وہ اپنی علمی کاوش سے دست بردار ہو کر انبیا ومرسلین پر اعتماد کر کے حاصل کر لیتا ہے۔ اسی لیے مذہبی علم کا اختصاص ہی ''ایمان بالغیب'' ہے، یہ ایمان قلب میں صرف ہو کر وہ تیقن فراہم کرتا ہے جو اپنی تاثیر اور قوت میں عقل، تجربے اور مشاہدے سے حاصل ہونے والی معلومات سے بہ درجہا اعلیٰ وارفع ہے۔ ایمان کے نور سے حاصل ہونے والی یہ معرفت شعور کی تمام انواع کے لیے مورد یقین بن جاتی ہیں بلکہ اس میں ایسی شان پیدا ہو جاتی ہے کہ غیب بھی شہود بن جاتا ہے، جس کے باعث مظاہر اور علم کے اعتباری اور معنی اور وجود کے حقیقی ہونے کا مشاہدہ میسر آتا ہے۔

ایمان: علم کی منطقی تعریف احاطے اور کمال سے عاری ہے:

ایمان بالغیب پر قانع شعور علم و فکر کی اس منطقی تعریف کو قبول ہی نہیں کر سکتا جو حاصل معلومات کو ترتیب و تنظیم اور جوڑ توڑ کے عمل سے گزار کر مجہول سے معلوم کی طرف پیش رفت کرے۔ ایمانی شعور اس بات سے واقف ہوتا ہے کہ حقائق کبھی مظاہر کی سطح تک نزول نہیں کرتے کہ وہ خود بھی ایک ''شے'' بن جائیں، بالفاظ دیگر حقائق کبھی معلومیت کا ہدف بننا قبول نہیں کرتے۔ اس لیے کہ شے کے معلوم ہونے کے لیے اس کا محسوس و مشاہد ہونا ضروری ہے۔ انسانی عقل، فکر اور شعور اپنی تمام تر صلاحیتوں کو اعلیٰ پیمانے پر استعمال کرنے کے باوجود بھی زمان و مکان، کیفیت و کمیت اور تعینات و تحدیدات کے جبر کو نہیں توڑ سکتے۔ اس کے لیے محسوس و مشاہد ہی حقیقی ہے۔ اس لیے وہ غیب پر کوئی بھی حکم لگانے سے عاجز ہے۔ علم و شعور کا کوئی بھی عمل اسے تشبیہہ کی حدود سے باہر نہیں نکال سکتا خواہ اس کی سرگرمی حسّی ہو یا عقلی۔ ذات حق حدوث و فنا اور حد و جہت سے ماورا ہے۔ اس لیے ذہن کو حقیقت کے ادراک میں کھپانے کا نتیجہ سوائے ناکامی کے اور کچھ نہیں ہوگا۔ بالفاظِ دیگر علم و فکر کا تمام تر سفر صورت سے شروع ہو کر صورت ہی کے گرد گھومتا رہے گا اور حقیقت تک رسائی اس کے دائرہ حدود سے باہر رہے گی۔

علم، حصول نہیں حضور کا موضوع ہے: مذہبی شعور کا امتیاز:

مذہبی فکر اور دینی شعور جس اساس پر استوار ہے وہ یہ ہے کہ مکمل علم، جس کا معلوم مطلق، مستقل، یقینی، دائمی، اٹل اور غیر متغیر ہو، وہ حصول کا نہیں حضور کا موضوع ہے۔ انسانی ذہن اور شعور کی تمام تر صلاحیت اور استعداد از قبیل تجربہ ہیں، اور مظاہر کے احاطے کے لیے ہیں۔ حقیقت مطلقہ کسی متعین صورت کی اسیر نہیں ہے لہٰذا اس کی معرفت کے لیے جس نوع کے ادراک کی ضرورت ہے اس کا تعلق ''علم'' سے نہیں انکشاف سے ہے۔ گویا حق کی دو جہات ہیں تشبیہہ اور تنزیہہ۔ حقیقت حق کی جہت سے تنزیہی ہے اور خلق کی جہت سے تشبیہی۔ تشبیہہ حواس کی جولان گاہ ہے اور تنزیہہ خبر یعنی وحی کا موضوع ہے۔ معرفت کا عمل بلاشبہہ نظر و فکر ہی سے شروع ہوتا ہے لیکن یہ ذریعہ علم کے حصول کی حتمی ضمانت نہیں دیتا، اسے اتمام و تکمیل اور تیقن کی سند وحی عطا کرتی ہے۔ حقیقت تشبیہہ و تنزیہہ کی جامع ہے۔ معرفت حق کے باب میں عقل وحی کے تابع ہے اور یہ معرفت اپنی ماہیت میں ایمانی ہے نہ کہ عقلی و ذہنی۔ عقل کی نارسائی سے تصور سازی کا عمل پیدا ہوتا ہے،[1] جس کی تصدیق کا کوئی ذریعہ عقل کے پاس نہیں ہے۔ مذہبی شعور اپنے اس خلقی نقص کو ایمان کے باعث حقائق

۱۔ عقل کی قدرت تخیل ان اشیا کے ذریعے جو حواس کی حدود رسائی میں آتی ہوں، ایک ایسی شکل کا تصور کر سکتی ہے جس کا وجود نہ ہو، مگر اس کے اجزا کا مختلف جگہوں پر ہونا اس کی لازمی شرط ہے ـــــ لیکن قوت تخیل ایسے جز کا تصور نہیں کر سکتی جو حواس کی گرفت سے ماورا ہو۔ عقل کی ایجادات اور اختراعات کا مدار ان اجزا پر ہوتا ہے جس کو وہ حس کی عطا اور عنایت سے معلوم کرتی ہے، پھر ان کو دوسرے اجزا سے [جو اسی دائرۂ ادراک میں آتے ہیں] جوڑ کر ایک نئی شکل دے دیتی ہے۔ عقل اس سلسلے میں جوڑ توڑ، ترتیب و تنظیم، تحلیل و تجزیہ اور اضافہ و کمی تو کر سکتی ہے لیکن کسی جز کو تحسسات کے دائرے سے باہر جا کر تشکیل نہیں دے سکتی۔

کے علم، اثبات اور اقرار میں آڑے نہیں آنے دیتا اور نہ ہی اسے کسی علمی مطالبے کی تسکین کا ذریعہ بناتا ہے۔ اس لیے مسلمانوں میں تصور سازی کا عمل معدوم ہے۔ توحید و رسالت کوئی تصور نہیں جسے عقل تشکیل دے بلکہ یہ تیقن ہے جو ایمان فراہم کرتا ہے ـــ حقیقت بلاشبہہ ماورائے علم اور ممتنع العلم ہے، لیکن اس کے باوجود واجب الاثبات اور ممکن الاستدلال ہے۔ عقل اس سے متفق ہے۔ مذہبی شعور اس امر سے بہ خوبی آگاہ ہے کہ حقیقت کا مظاہری اظہار تدریجی اور جزوی ہوتا ہے جو درجات کے اعتبار سے متنوع نوعیت کا ہوسکتا ہے، اس لیے مذہبی شعور حقیقت کو عقل کے لیے اجزا میں توڑ کر قابل فہم بنانے کے بجائے من حیث الکل واجب القبول بناتا ہے۔ جہاں حقیقت اپنی وجودی سطح سے اپنی پوری شان کے ساتھ منکشف ہوکر شعور انسانی کی تمام انواع کو ان کے امتیازات کے ساتھ منور کردیتی ہیں۔ حقیقت کا یہ کلی ادراک اپنی ماہیت میں ذہنی [conceptual] نہیں بلکہ جوہری [essential] ہے۔ اس حقیقت کی معرفت کا نام ''علم'' ہے اور اسی علم کا نتیجہ ''ایمان'' ہے۔[1] اسی لیے قرآن کہتا ہے کہ: وَ الرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ یَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا یَذَّكَّرُ اِلَّاۤ اُولُوا الْاَلْبَابِ [۳:۷] ''اور پختہ اور مضبوط علم والے یہی کہتے ہیں کہ ہم تو ایمان لاچکے، یہ ہمارے رب کی طرف سے ہیں اور نصیحت تو صرف عقل مند ہی حاصل کرتے ہیں''۔ یہی علم والے لوگ سجدہ گزار ہوتے ہیں، گویا علم سجدے سے مشروط ہے: اِنَّ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهٖۤ اِذَا یُتْلٰى عَلَیْهِمْ یَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ سُجَّدًا [۱۷:۱۰۷] ''جنھیں اس سے پہلے علم دیا گیا، ان کے پاس جب بھی تلاوت کی جاتی ہے تو وہ ٹھوڑیوں کے بل سجدے میں گر جاتے ہیں''۔ اور ان ہی صاحبانِ علم راسخ کی یہ علامات بھی بتلائی ہیں کہ: لٰكِنِ الرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَ الْمُؤْمِنُوْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِمَاۤ اُنْزِلَ اِلَیْكَ وَ مَاۤ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ [۴:۱۶۲] ''لیکن اس میں سے جو کامل اور پختہ علم رکھنے والے ہیں وہ ایمان والے ہیں، جو اس پر ایمان لاتے ہیں، جو آپؐ کی طرف اتارا گیا ہے اور جو آپؐ سے پہلے اتارا گیا ہے''۔ ان ہی حاملانِ علم کو اللہ تعالیٰ نے اپنی توحید کے گواہ کے طور پر اپنے ساتھ پیش فرمایا: شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَ الْمَلٰٓئِكَةُ وَ اُولُوا الْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِالْقِسْطِ [۳:۱۸] ''اللہ نے گواہی دی کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور فرشتوں نے بھی اور اہل علم نے بھی راستی و انصاف کے ساتھ یہی گواہی دی ہے''۔ اور صرف دنیا ہی میں نہیں آخرت میں بھی ان کی گواہی قبول کی جائے گی: قَالَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ اِنَّ الْخِزْیَ الْیَوْمَ وَ السُّوْٓءَ عَلَى الْكٰفِرِیْنَ [۱۶:۲۷] ''[فردائے قیامت] علم والے پکار اُٹھیں گے کہ آج تو کافروں کو رسوائی اور بُرائی چمٹ گئی''۔ کافروں کے برعکس صاحبانِ علم و حاملانِ ایمان کو مژدہ سنایا گیا: یَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجٰتٍ [۵۸:۱۱] ''تم میں سے جو لوگ ایمان رکھنے والے ہیں اور جنھیں ''العلم'' عطا کیا گیا ہے، اللہ ان کے درجے بلند فرما دیں گے''۔ علم کا تقاضا عمل اور خواہشِ نفس سے رہائی ہے، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے خشیت ربی کو عالم کی

۱۔ اسلامی منہاج علم میں علم کی تعریف اور اس کی ماہیت و غایت کے سلسلے میں روایتی علما اور راسخ العقیدہ حلقوں کے علمی نمائندوں سے بھرپور استفادہ کیا گیا ہے، مزید برآں اس مبحث کے بعض اہم نکات جناب احمد جاوید صاحب کی ایک فکری نشست میں کی گئی گفتگو سے بھی اخذ کیے گئے ہیں۔

پہچان قرار دیا ہے: اِنَّمَا یَخۡشَی اللّٰہَ مِنۡ عِبَادِہِ الۡعُلَمٰٓؤُا [۳۵:۲۸] ''حقیقت یہ ہے کہ اللہ کے بندوں میں سے صرف علم رکھنے والے ہی اس سے ڈرتے ہیں''۔ علم کی حقیقت نور ہے جو گناہوں کی کثرت اور خواہشِ نفس کو الٰہ بنا لینے سے زائل ہو جاتا ہے۔ اسی لیے قرآن نے ''العلم'' حاصل ہو جانے کے بعد بے علم بننے والے کے قلب پر مہر لگا دینے کی وعید سنائی ہے: وَ طَبَعَ اللّٰہُ عَلٰی قُلُوۡبِہِمۡ فَہُمۡ لَا یَعۡلَمُوۡنَ [۹:۹۳] ''اور ان کے دلوں پر مہر خداوندی لگ گئی ہے، جس سے وہ محض بے علم ہو گئے''۔ ایسے لوگوں کے بارے میں قرآن نے کہا ہے: قُلۡ ہَلۡ عِنۡدَکُمۡ مِّنۡ عِلۡمٍ فَتُخۡرِجُوۡہُ لَنَا ؕ اِنۡ تَتَّبِعُوۡنَ اِلَّا الظَّنَّ وَ اِنۡ اَنۡتُمۡ اِلَّا تَخۡرُصُوۡنَ [۶:۱۴۸] ''کیا تمھارے پاس کوئی علم ہے تو اس کو ہمارے روبرو ظاہر کرو، تم محض گمان [خیالی باتوں] پر چلتے ہو اور نری قیاس آرائیاں [اٹکل] کرتے ہو''۔ حالاں کہ ظن و گمان معرفتِ حق کے حصول کے لیے کفایت نہیں کرتا اور روح کا بحران عقل کی میزان سے زائل نہیں ہو سکتا: بَلِ اتَّبَعَ الَّذِیۡنَ ظَلَمُوۡۤا اَہۡوَآءَہُمۡ بِغَیۡرِ عِلۡمٍ [۳۰:۲۹] ''یہ ظالم تو بغیر علم کے خواہش پرستی کر رہے ہیں''۔

علم سے متعلق قرآن مجید کی چند آیات سے یہ مسئلہ کھل کر واضح ہو جاتا ہے کہ علم سے مراد حق کی معرفت ہے جو جہل کی ضد ہے۔ علم رب کی عطائے خاص اور انبیائے کرام علیہم السلام کی وراثت ہے۔ اسی علم کو سیکھنے کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے:

طلب العلم فریضۃ علیٰ کل مسلم. [۱]

اور اسی کو جنت کا راستہ قرار دیا ہے، سیّدنا ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ومن سلک طریقا یطلب فیہ علماً سھل اللّٰہ لہ طریقاً الی الجنۃ . [۲]

''جو شخص علم کی جستجو میں کسی راستے پر چلا اللہ تعالیٰ اس کے بدلے اس کے لیے جنت کی طرف جانے کا راستہ آسان کر دیتے ہیں''۔

یہاں علم مال کمانے کا راستہ نہیں بتاتا، بلکہ یہ معرفتِ رب اور مقصدِ تخلیق کا شعور حاصل کرنے کا ذریعہ ہے، باب العلم سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے منسوب ایک قطعے میں اس فرق کو بڑی انفرادیت و بلاغت کے ساتھ واضح کیا گیا:

رضینا قسمۃ الجبار فینا ‏ ‏ ‏ لنا علم و للجھال مال

فان المال یفنی عن قریب ‏ ‏ ‏ و العلم باق لا یزال

''ہم اللہ تعالیٰ کی اس تقسیم پر راضی ہیں کہ ہم تو علم کے حامل ہو جائیں اور جہلا کو اللہ تعالیٰ مال و دولت عطا کر دیں۔ مال کو عنقریب فنا ہو جانا ہے، جب کہ علم کو ایسی دائمی بقا حاصل ہے، جس میں زوال کا امکان نہیں''۔

۱۔ محمد بن یزید القزوینیؒ، سنن ابن ماجہ، باب فضل العلماء والحث علی طلب العلم، صفحہ ۲۰۔

۲۔ محمد بن عیسیٰ الترمذیؒ، سنن الترمذی، کتاب العلم، باب فضل طلب العلم، جلد ۱، صفحہ ۹۳۔

اس وضاحت سے یہ بات پایہ ثبوت تک پہنچ گئی کہ فلسفہ ہو یا مذہب یا سائنس ہر علم چند مابعد الطبیعی ایمانیات و تیقنات کا مرہونِ منت ہوتا ہے۔ فلسفے اور سائنس کا سفر ایسی ایمانیات سے شروع ہوتا ہے جو ذہنِ انسانی کی تخلیق ہونے کے باعث غیر معتبر ہیں۔ وہ اس لیے بھی غیر معتبر ہیں کہ سائنس اور فلسفہ اپنے علم پر یقین نہیں رکھتے اسے قابل شک، قابل تغیر، قابل اصلاح، قابل غور اور قابل تصحیح و ترمیم سمجھتے ہیں، ایک طرف ایمان سے سفر کا آغاز کرتے ہیں دوسری جانب اپنے ایمان کو ہی غیر معتبر سمجھتے ہیں، اسی لیے ذہنی ارتقا اور حوادث و تجربات سے ثابت ہونے والی غلطی رجوع پر مجبور کرتی ہے۔ اسی لیے فلسفے اور سائنس میں نئے نئے مکتب وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں اور ٹوٹ پھوٹ کے عمل سے دوچار رہتے ہیں، جب کہ مذہب حق اور اس کے ظہور کی واحد صورت ہے، مابعد الطبیعی معنی میں بھی اور قانونی و شرعی معنی میں بھی۔ لہٰذا اس کی مطلق اور لاشریک حقانیت کو کسی بھی ضرورت یا تاویل کی بنا پر باطل سے مخلوط کرنا دین کے دائرے سے باہر نکل جانے کے مترادف ہے۔ اسی لیے شیخ سعدیؒ فرماتے ہیں:

سعدی بشوئے لوحِ دل از نقشِ غیرِ حق

علمیکہ راہِ حق نہ نماید جہالت است

''سعدی! غیر حق کو دل کی تختی سے دھودے، جو علم اللہ تعالیٰ کا راستہ نہ دکھائے، جہالت ہے''۔

مغربی فکر و فلسفے کی خوشہ چینی اور اسلام سے تطبیق

ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

''میں مغربی فلسفے اور فکر کا مرہون منت ہوں اور علم تفسیر Hermeneutics کے جو معیارات میری دانست میں آج نتیجہ خیز ہو سکتے ہیں وہ مغربی فکر سے مستعار ہیں''۔[1]

مغربی فکر و فلسفے کی خوشہ چینی ہی ڈاکٹر منظور احمد کا بنیادی مسئلہ ہے۔ اجتہاد، شاہ ولی اللہؒ اور اقبال تو مغربی فکر و فلسفے اور اقدار و تہذیب کو اسلامیانے [Islamization] کا ایک بہانہ ہیں۔ اندازہ لگایئے:

[۱] قرآن مجید کے کلام الٰہی ہونے کو علمی قضیہ ماننے سے انکار کرنا۔[2]

[۲] سنّت کو غیر متبادل اور اٹل نظام نہ تسلیم کرنا۔[3]

[۳] مسلمانوں کو مغرب کی خوشہ چینی کی دعوت دینا، اور اس ''خوشہ چینی'' کو اسلامی علمی روایت کی فراخ دلی سے تعبیر کرنا۔[4]

[۴] خود اپنی فکر کو مغربی فکر و فلسفے سے مستعار ہی نہیں گردانا بلکہ مغربی فکر کے معیارات پر اسلام کو سمجھنا اور اسے علمِ تفسیر کے لیے نتیجہ خیز قرار دینا۔ صورت حال کو واضح کر دیتا ہے۔

مغربی فلسفہ اپنی سرشت میں مذہب مخالف:

منظور احمد کے مغربی فکر سے مستعار نتیجہ خیز معیارات آج جن نظریات مثلاً حقیقیت [Realism] نتائجیت [Pragmatism] اور ایجابیت [Positivism] پر استوار ہیں، خود منظور احمد کو اقرار ہے کہ یہ افکار مذہب سے لاتعلق بلکہ: ''بڑی حد تک عناد کا پہلو لیے ہوئے ہیں''[5] اور:

۱۔ منظور احمد، ''چند تعلیمی مسائل''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۱۸۳۔

۲۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۶۹۔

۳۔ ایضاً، صفحہ ۹۲۔

۴۔ منظور احمد، ''چند توجہ طلب مسائل''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۱۳۶۔

۵۔ ایضاً، صفحہ ۱۹۵۔

"ان مابعد الطبیعیاتی تصورات کو کسی طرح قبول کرنے پر تیار نہیں جو مذہب کی جان ہیں"۔[1]

مغرب دین کو فرد کا پرائیوٹ مسئلہ قرار دے کر:

[۱] زندگی کے ہر شعبے سے عملاً بے دخل کر چکا ہے۔ بالفاظِ دیگر مذہب کا افراد کے معاشرتی تعلقات کی تشکیل و ترتیب میں کوئی حصہ نہیں ہونا چاہیے اور نہ ہی معاشرتی صف بندی میں افراد کے مقام و درجات کے تعین میں مذہبی اقدار کا عمل دخل ہو بلکہ مذہب کو سیاست، معیشت، اخلاق، قانون، علم و فن غرض اجتماعی زندگی کے کسی شعبے میں دخل اندازی کا موقع نہیں دینا چاہیے۔

[۲] مذہب کی طرف سے پیش کی جانے والی ہر حقیقت، خواہ وہ تمدنی و اخلاقی نوعیت کی ہو یا مابعد الطبیعی، اسے شک و ارتیاب سے خالی اور ماورا نہیں سمجھنا چاہیے کیوں کہ شک ہی عقل مند کی پہچان ہے۔

کیا ڈاکٹر منظور احمد ان ہی افکار و نظریات کی بنیاد پر مغربی فکر سے متاثر ذہن کے لیے اسلام کی قبولیت کا دائرہ سریع الفہم بنانے کے خواہاں ہیں؟

منظور احمد: مغربی فلسفے کی خوشہ چینی کا بلا دلیل دعویٰ: ایک چیستان:

منظور احمد کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ مغربی فلسفے کے "مرہون کرم" ہیں اور طبیعیات سے لے کر مابعد الطبیعیات تک کے مسائل کے لیے مغربی فلسفے سے آگہی سمیٹتے ہیں۔ یہ دعویٰ نامکمل، غیر واضح، مہمل بلکہ صاف لفظوں میں چیستان ہے۔ مغربی فلسفہ ایک سمندر ہے سوال یہ ہے کہ ڈاکٹر منظور احمد اس سمندر کے کس قطرے، کس بوند، کس لہر، کس بھنور سے استفادہ و استفاضہ کرتے ہیں اور مغربی فلسفے کے کس مکتب سے اپنے اصول و فروع اخذ فرماتے ہیں؟ فلسفے کا ایک مکتب بلا تکلف دوسرے مکتبِ فلسفہ کو رد کر دیتا ہے، یہ ردّ و تردید ہی فلسفیانہ مباحث کو آگے بڑھانے اور نوع بہ نوع عقلی شگوفے کھلانے کا بنیادی ذریعہ ہے۔ اس لیے اس بات کی وضاحت بہت ضروری ہے کہ ڈاکٹر صاحب فلسفے کے کس منہاج [Paradigm] میں کھڑے ہیں اور کیا اس منہاج فلسفہ کو قطعی [Absolute] بھی سمجھتے ہیں؟ جب تک ڈاکٹر صاحب کے منہاج، اصول اور ماٰخذِ علم کی وضاحت نہ ہو جائے اس وقت تک فلسفے کے منہاج میں گفتگو ممکن ہی نہیں۔

مختلف النوع فلسفیانہ مناہج اور مکاتب: منظور احمد کا ماٰخذ؟

مثال کے طور پر ڈاکٹر صاحب نے مغربی فکر سے مستعار "علم تفسیر" [Hermeneutics] کے معیارات کو نتیجہ خیز قرار دیا ہے —— بلاشبہ ہرمیئیات [Hermeneutics] فلسفے کا ایک اہم مکتب ہے جو اشیا کی تشریح و تعبیر [Interpretation] کو ایک نئے منہاج میں پیش کرتا ہے، لیکن یہ خود دسیوں منہاج اور افکار و نظریات کا رہین ہے، لہٰذا اس بات کی وضاحت بہت ضروری ہے کہ ڈاکٹر صاحب

۱۔ منظور احمد، "ثبات، تغیر اور نشاۃ ثانیہ"، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۱۹۵۔

Biblical Hermeneutics ہرمینیاتی فلسفے کے کس ذیلی مکتب سے وابستہ ہیں؟ کیا ڈاکٹر صاحب Philosophical Hermeneutics یا Romantic Hermeneutics کو مانتے ہیں یا Materialist Hermeneutics یا Critical Hermeneutics کو یا Iconicism کو۔ علم تفسیر جسے علم تشریح و توضیح کہا جاتا ہے۔ اس فلسفے میں:

[1] Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher
[2] Wilhelm von Humboldt
[3] Wilhelm Dilthey
[4] Edmund Husserl
[5] Martin Heidegger
[6] Rudolf Bultmann
[7] Hans-Georg Gadamer
[8] Jürgen Habermas
[9] Karl-Otto Apel
[10] Paul Ricoeur

جیسے فلسفیوں نے کام کیا ہے ڈاکٹر منظور احمد ان میں سے کس فلسفی کے منہاج میں کھڑے ہیں؟

ڈاکٹر صاحب اپنے مضامین میں فلسفے میں لسانیات [Linguistic] کے حوالے سے بھی گفتگو کرتے ہیں تو ڈاکٹر صاحب فلسفۂ لسانیات [Linguistic Philosophy] کے کس دائرے کو منہاج علم تسلیم کرتے ہیں؟ کیا ڈاکٹر صاحب Structuralist ہیں؟ لاکان لیوس ٹراؤس اور سوشار سے استفادہ کرتے ہیں؟ یا Post Structuralist ہیں جیسے Foucault وغیرہ۔ یا ڈاکٹر صاحب Deconstructionist ہیں جیسے Derrida۔

اگر ڈاکٹر منظور احمد Modernism کو مانتے ہیں تو اس میں ایک مکتب Late Modernism ہے جو Descartes سے شروع ہو کر Marx تک آتا ہے۔ دوسرا Contemporary Modernism ہے جس کا نمائندہ Habermas ہے۔

اگر ڈاکٹر صاحب Post Modernist ہیں تو Neo Marxist Postmodernism کو مانتے ہیں جیسے مارکیوزے [Marcuse] اور اڈارنو [Adorno] وغیرہ یا ڈاکٹر صاحب Genealogical Postmodernism کے منہاج علم کے پروردہ ہیں، جیسے Nietzsche یا Deleuze وغیرہ، یا ڈاکٹر صاحب گویٹرے کیپوسٹ ماڈرنسٹ ہیں جو سرمایہ داری کی مابعد الطبیعیات کو پہچاننے کی کوشش میں معروف ہیں۔

آخر مغربی فلسفے میں ڈاکٹر منظور احمد کے اخذ و استفادے کا منبع و ماخذ کیا ہے؟ کیا ڈاکٹر صاحب Scholasticism کو مانتے ہیں یا قبل از جدید فلسفیانہ منہاج [Pre Modern Philosophy] میں کھڑے ہیں۔ اگر ڈاکٹر صاحب مسلم فلسفے کے منہاج سے وابستہ ہیں تو یہاں کس مکتب کو own کرتے ہیں۔

وہ Liberal Islamist ہیں یا Liberal Islamist؟ Traditionalist ہیں یا Fundamentalist؟ یا Revisionist ہیں یا Occidentalist ہیں، یا Orientalist؟

اگر Liberalism کو مانتے ہیں تو اس مکتبِ فکر کی کس شاخ کو منہاجِ علم تصور کرتے ہیں یعنی Good Base Liberal ہیں؟ یا Theological Liberal ہیں؟ یا Ontological Liberal ہیں؟ یا Deontological Liberal ہیں Libertarian Liberal ہیں؟ Anarchist ہیں۔

اگر مارکسٹ [Marxist] ہیں تو کون سے؟ Western Marxist ہیں؟ Russian Marxist ہیں؟ چینی مارکسٹ ہیں؟ لاطینی امریکی مارکسٹ ہیں؟ Western European Marxist ہیں؟ Eastern European Marxist ہیں؟ برعظیم پاک و ہند کے مارکسٹ ہیں؟ یا مشرقِ وسطی کے مارکسٹ ہیں؟ کیوں کہ عہدِ جدید تک آتے آتے Marxism کی اتنی قسمیں ہوگئی ہیں جن کا شمار سانپوں کی اقسام گننے سے زیادہ مشکل ہے۔

دو مختلف مابعد الطبیعی علمیات کی یک جائی: عبقری فلاسفہ کا کارنامہ:

آج تک ڈاکٹر منظور احمد صاحب کی تحریروں سے واضح نہ ہوسکا کہ وہ فلسفے کے کس مکتب کے نمائندے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب فلسفے کے نامعلوم اور گم نام منہاج میں کھڑے ہو کر اسلام کے معلوم منہاج اور متعین مابعد الطبیعیات کو مغربی فلسفے کے کس منہاج و مابعد الطبیعیات سے ہم آہنگ کرنا چاہتے ہیں؟ دو مختلف مابعد الطبیعیاتی تصورات کی یک جائی کا دشوار گزار کام فلسفے کی تاریخ میں چند ہی عبقری فلاسفہ [King Philosophers] کے ذریعے انجام پذیر ہوا ہے۔ جیسے: افلاطون [Plato]، اگسٹائن [Augustine]، کانٹ [Kant]، ہزرل [Husserl]، ہائیڈگر [Heidegger] وغیرہ۔

[۱] فلسفے کی معلومہ تاریخ میں پہلی مرتبہ افلاطون [Plato] نے Parmenides اور Heraclitus کے مابعد الطبیعی مفروضات کو ملا کر ایک نیا فلسفہ پیش کیا ــــــ [۲] دوسری مثال عیسائی فلسفی عالم اگسٹائن [Saint Augustine] کی ہے جس نے عیسائیت کی مابعد الطبیعیات اور ارسطو کے فلسفے کا آمیختہ تیار کیا جو صدیوں تک مسیحی مذہب کی دست گیری و دل پذیری کرتا رہا۔ یونانی فلسفے اور منطق کے ذریعے دو ہزار برس تک عیسائیت اپنی عقلیت کے زخم چھپاتی رہی ــــــ [۳] Kant نے عقلیت [Rationalism] اور تجربیت [Empiricism] کی علمیات کو باہم ملا کر ایک نیا فلسفہ Transcendental Idealism تخلیق کیا ــــــ [۴] اسی طرح ہائیڈگر نے Being کی جستجو اور اس سے متعلق سوالات کے جوابات کے لیے دو بالکل متضاد فلسفیانہ تصورات، مظہریات [Phenomenology] اور ہرمیمات [Hermeneutics] کو ملا کر ایک الگ فلسفہ Phenomenological Hermeneutics تشکیل دیا۔

اسلام اور مغرب کے مابعد الطبیعی تصورات میں تطبیق محال ہے:

سو یہ کام مغرب کے عبقری فلاسفہ نے انجام دیا، ڈاکٹر صاحب کانٹ کی سطح کے فلسفی ہیں اور نہ آگسٹائن کے درجے کے متکلم ـــــ اور نہ ہی اسلام اور فلسفے کی مابعد الطبیعیات میں کوئی ہم آہنگی نظر آتی ہے۔ اگر بالفرض ڈاکٹر منظور احمد تمام فلسفہ ہائے مغرب کی اسلام سے تطبیق و تلفیق کے متمنی ہیں تو اس ''اصطفائیت'' [Eclecticism] کی اسلام تو درکنار فلسفے کے منہاج میں بھی کوئی خاص وقعت نہیں۔

اس لیے ڈاکٹر منظور احمد صاحب کا خود کو محض مغربی فکر و فلسفے کا ''مرہون منت'' گردانے سے بات واضح نہیں ہوگی۔ جب تک ڈاکٹر صاحب مغربی فکر اور فلسفے کے ان گنت جہات میں سے ان بنیادی منابع اور مآخذ کی نشان دہی نہیں فرما دیتے، جن کی ''خوشہ چینی'' ڈاکٹر صاحب کے لیے نتیجہ خیز ہے۔ مآخذ اور منابع کے تعین کے بغیر ڈاکٹر صاحب کے زیر بحث اقتباس اور اس کے زیر اثر اسلام کی تفہیم جدید و تعبیر نو کی بحث پر گفتگو اندھیرے میں تیر چلانے کے مرادف ہے۔

حاصل بحث:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب کی پیش فرمودہ نئی الٰہیات [new analogy] کے تفصیلی مطالعے سے واضح ہو گیا کہ اجتہاد کا حقیقی مقصد اسلام کی ساخت اور بنیادی خدو خال میں مابعد الطبیعی سطح کی تبدیلی بلکہ انحراف ہے۔ یہ سوال بہر حال قابل غور ہے کہ اس نئی الٰہیات میں، جس کا تفصیلی مطالعہ کیا گیا، کیا چیز نئی ہے؟ کون سا نکتہ تخلیقی ہے؟ کیا یہی وہ نکات اور امور ہیں جن کی بنیاد پر علما و فقہا پر اعتراض و طعن کیا گیا تھا کہ فقہا ''استخراج'' سے کام لیتے ہیں جو ایسے نتائج تک نہیں پہنچاتے جو ''نئے'' ہوں؟ کیا اس ''نئی الٰہیات'' کا مطالعہ واضح نہیں کر دیتا کہ اس میں کچھ بھی نیا اور تخلیقی نہیں ہے؟ بلکہ سب کچھ فرسودہ اور تقلیدی ہے؟ جو اعتراض علما پر تھا کہ وہ قرآن و سنت کی خوشہ چینی اور سکہ بند تقلید پر عامل ہیں، کیا یہی صورت حال یہاں نہیں ہے؟ اس ''نئی الٰہیات'' کے نمونے ڈاکٹر منظور احمد صاحب کی مغربی فکر و فلسفے اور سائنس کی ''تقلید جامد'' کا مظہر نہیں ہیں؟ قرآن و سنت تو معروضی حقائق ہیں اور تعامل امت اس کی خارجی تجسیم ہے۔ جب کہ یہ ''نئی الٰہیات'' مغربی فلسفے اور سائنس پر، ان ہی کے عباقرہ کے سنجیدہ اور تابڑ توڑ حملوں کا ہدف بننے والے افکار و نظریات ہیں ـــــ اب یہ فیصلہ صاحبان انصاف قارئین کے ہاتھوں میں ہے کہ کس کی خوشہ چینی اور تقلید زیادہ بامعنی ہے۔ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کی جن کے ساتھ ایک مسلمان کی آخرت اور دنیا دونوں وابستہ ہیں یا مغرب کی ـــــ تبدیلی، ترقی، وقت کے ساتھ چلنے اور زمانے کا مقابلہ کرنے کا خیال فی الاصل ایک متجددانہ عقیدے کے سوا کچھ نہیں ہے۔ ہمارے جدیدیت پسندوں سے زیادہ اسلام کی حقیقت سے تو جرمن مستشرق ہلموت ریٹر [Hellmut Ritter] واقف ہے، وہ کہتا ہے:

ان مفهوم الحقيقة للعصر الحديث تصاعدى مبدئياً، هو يسمو باستمرار الى مافوق المعروف . ما هذا المفهوم في الأرثوذكسية [يقصد: الا تجاه السنى، أهل السنة] فشئ ثابت نهائى ومستقر. وفى العالم الغربى تسيطر ضجة ذهنية دائمة، أما في الشرق فتسود الطمأنينة المعتاده الخاصة به التى عبر جوته عن اشتياقه اليها احياناً. ان عدم تبدل العقلية الشرقية يبدوا في أعيننا جموداً. ولكن الأرثوذكسية الاسلامية ترى المستحدثات بدعة مشكوكاً فيها ومشيرة للريب. هي تعتبر عهداً ما متدهوراً لأنه قد تغير بالنسبة للقديم المثالى، بينما نعتبر نحن عهداً من العهود متدهوراً لأنه لم يتغير۔[1]

''دور جدید کے لیے حقیقت کا مفہوم بنیادی طور پر ''ارتقائی'' ہے، جو مسلسل معلوم سے بلند تر کی طرف سفر کرتا رہتا ہے، جب کہ اس کا مفہوم اسلامی آرتھوڈوکسی [مراد عقیدۂ اہل سنت] میں ایک حتمی اور مستقل شے کی حیثیت رکھتا ہے۔ مغرب میں مسلسل ایک ذہنی غلغلہ برپا رہتا ہے، جب کہ مشرق پر وہی جانی پہچانی آسودگی چھائی رہتی ہے جو اس کا امتیاز ہے اور جس کا اشتیاق گاہے گاہے گوئٹے نے ظاہر کیا۔ مشرقی ذہنیت میں ''تبدیل نہ ہونے'' کی کیفیت ہمیں جمود نظر آتی ہے، جب کہ مسلمانوں کے مُسلمہ عقائد میں نئی نئی باتوں کو ''بدعت'' تصور کیا جاتا ہے جن کی حقیقت مشکوک اور مشتبہ ہے، ان کے ہاں ہر وہ عہد روبہ زوال ہے جو قدیم مثالی معیار سے ہٹ گیا ہو، جب کہ ہم کسی عہد کو اس لیے روبہ زوال تصور کرتے ہیں کہ اس میں کوئی تغیر ہی پیدا نہیں ہوا''۔

۱۔ فواد سیزگن، محاضرات في تاريخ العلوم العربية والاسلامية، فرانکفرٹ: جمہوریۂ المانیۂ الاتحادیۂ، ۱۴۰۴ھ/۱۹۸۴ء، صفحات ۱۷۱-۱۷۲۔

چوتھا باب

خطبۂ نیاز ـــــ تبصرہ و تجزیہ

آئندہ صفحات میں ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے پیش کردہ ''خطبۂ نیاز'' کے مندرجات کا ایک تحقیقی جائزہ پیش کیا جارہا ہے ـــــ ڈاکٹر منظور احمد کی تالیفات، خصوصاً زیر بحث خطبے میں جس طرح انھوں نے ''افکار نیاز'' کی تحسین و ترویج، تشریح و تفہیم، اور تبلیغ و تلقین فرمائی ہے، اس سے یہی تاثر اور خیال قائم ہوتا ہے کہ خود ڈاکٹر صاحب بھی ان ہی افکار و خیالات کے حامل اور دل دادہ ہیں۔ لہٰذا آئندہ صفحات میں ''افکار نیاز'' کو منظور احمد کے خیالات جان کر اس پر رائے کا اظہار کیا جارہا ہے۔ ورنہ جس شخص کو اُمت مجموعی طور پر اس کی زندگی میں رد کر چکی اور موت کے بعد بُھلا چکی ہو، اس کی موت کے اکتالیس ۴۱ سال بعد ایک بار پھر ان پامال مباحث پر نقد و تبصرہ کرنا دانش مندی نہیں ہے۔

مذہبی فکر اور مسئلہ تکفیر ـــــ حزم واحتیاط یا عجلت وتشدد؟

ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

''مذہبی فکر کا عام طور پر اور اسلامی فکر کا خاص طور پر یہ خاصہ رہا ہے کہ اگر آپ ایمانیات کی روایتی تفہیم کی بجائے کسی اور تفہیم کی کوشش کریں تو فقہی منطق آپ کو فوراً دائرۂ اسلام سے خارج قرار دے دیتی ہے''۔[1]

بے دلیل بات کرنا اور ہوائی قلعے بنانا اہل علم کی شان کے شایاں نہیں۔ مجموعی اسلامی فکر مسئلہ تکفیر پر نہایت محتاط رہی ہے۔ اگر منظور احمد صاحب نے فقہا کی تصریحات دیکھ رکھی ہوتیں تو عدم احتیاط اور عجلت پسندی کا الزام نہ لگاتے۔

مسئلہ تکفیر: فقہا کی تصریحات:

روایتی علما، مسئلہ تکفیر پر کس درجے محتاط ہیں، درج ذیل نکات پر غور کیجیے:

[۱] ویقع في أهل المذهب تکفیر کثیر لکن لیس من کلام الفقهاء الذین هم المجتهدون بل من غیرهم ولا عبرة بغیر الفقهاء.[2]

''اور اہل مذہب کے کلام میں تھوک کے حساب سے تکفیر پائی جاتی ہے جب کہ فقہا مجتہدین کے کلام اس آلودگی سے پاک ہیں۔ اور یہ امر مسلم ہے کہ اس معاملے میں اعتبار صرف اور صرف فقہا کے قول کا ہوگا''۔

[۲] والذی تحرر أنه لایفتی بتکفیر مسلم أمکن حمل کلامه علی محمل حسن أو کان فی کفره اختلاف ولو روایة ضعیفة.[3]

۱۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۶۵۔

۲۔ ابن نجیم المصریؒ، البحر الرائق، کتاب السیر، باب أحکام المرتدین، جلد ۵، صفحہ ۲۰۲۔

۳۔ ایضاً، صفحہ ۲۱۰۔

"اور کتابوں میں لکھا گیا ہے کہ کسی مسلمان پر کفر کا فتویٰ نہیں لگایا جائے گا جس کے کفریہ کلمات کی تعبیر اچھے پیرائے میں ہو سکتی ہو اور اسی طرح تکفیر نہیں کی جا سکتی اس شخص کی جس کے کفر میں اختلاف ہو اگرچہ کسی ضعیف روایت کی بنیاد پر ہی کیوں نہ ہو"۔

[۳] لا يفتي بالكفر بشيئ منها إلا فيما اتفق المشايخ عليه.[1]

"مذکورہ چیزوں میں سے کسی پر بھی کفر کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا البتہ وہ احوال ان سے خارج ہیں جن میں مشائخ کفر کا فتویٰ دینے میں متفق ہیں"۔

[۴] لا يكفر بالمحتمل.[2]

"محض شک کی بنیاد پر کفر کا فتویٰ نہیں دیا جا سکتا"۔

[۵] إذا كان في المسئلة وجوه توجب التكفير ووجه واحد يمنع التكفير فعلى المفتي أن يميل إلى الوجه الذى يمنع التكفير تحسينا للظن بالمسلم.[3]

"جب کسی مسئلے میں کئی وجوہات کی بنا پر کافر ہونا ثابت ہو رہا ہو اور صرف ایک وجہ ہو جو اس [مسئول بہ] کے مسلمان ہونے پر دلالت کر رہی ہو۔ تو مفتی کو چاہیے کہ وہ اس کے مسلمان ہونے کا فتویٰ دے کیوں کہ کسی کے مسلمان ہونے کا گمان رکھنا ایک پسندیدہ امر ہے"۔

[۶] ويحكى عن بعض من لا سلف له أنه كان يقول ما ذكر في الفتاوى أنه يكفر بكذا وكذا فذاک للتخويف والتهويل لا لحقيقة الكفر وهذا كلام باطل إلى اخره والحق أن ماصح عن المجتهد فهو على حقيقته.[4]

"اور یہ قول بھی سراسر غلط ہے جو کسی گم نام شخص سے منسوب ہے کہ "فتاویٰ کی کتابوں میں جن امور پر کفر کے فتوے دیئے گئے ہیں وہ محض ڈرانے اور ان سے دور رکھنے کی حد تک ہیں۔ کفر کے حقیقی معنی سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے"۔ جب کہ حق اور سچ یہ ہے مجتہدین کا کفر کا فتویٰ دینا یا اپنے حقیقی معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے"۔

[۷] فلهذا لا يكفر منكرا لاجتهاديات بالإجماع.[5]

۱۔ عبدالعزیز ابن عابدینؒ، رد المحتار على الدر المختار، كتاب الجهاد، باب المرتد، جلد ۶، صفحہ ۳۵۸۔
۲۔ ابن نجیم المصریؒ، البحر الرائق، كتاب السير، باب أحكام المرتدين، جلد ۵، صفحہ ۲۱۰۔
۳۔ عالم بن العلاء الانصاری الاندرپتی الدھلوی، الفتاوى التاتار خانية، کراچی: قدیمی کتب خانہ، [س-ن]، كتاب احكام المرتدين، فصل في إجراء كلمة الكفر، جلد ۵، صفحہ ۳۱۲۔
۴۔ ابن نجیم المصریؒ، البحر الرائق، كتاب السير، باب أحكام المرتدين، جلد ۵، صفحہ ۲۰۲۔
۵۔ بدرالدین عینیؒ، عمدة القارى، بیروت: دارالکتب العلمیۃ، ۲۰۰۹ء، كتاب الايمان، باب الايمان و قول النبى صلى الله عليه وسلم: بنى الاسلام على خمس، جلد ۱، صفحہ ۱۷۳۔

''یہی وجہ ہے کہ باجماع امت اجتہاد کے منکر کے لیے کفر کا فتویٰ نہیں دیا جا سکتا''۔

[۸] وينبغي للعالم إذا رفع إليه هذا أن لايبادر بتكفير أهل الإسلام.[۱]

''اور مفتی کے لیے مناسب ہے کہ جب اس کے سامنے یہ معاملہ پیش آئے تو وہ مسلمانوں کے متعلق کفر کا فتویٰ دینے کی طرف مائل نہ ہو''۔

[۹] وينبغي للعالم أن يبادر بتكثير أهل الاسلام مع أنه يقضي باسلام المكره تحت ظلال السيوف.[۲]

''عالم کو چاہیے کہ اہل اسلام کی تکثیر میں جلدی کرے، نہ کہ تکفیر میں''۔

امت مسلمہ شروع سے آج تک من حیث الکل وحدتِ امت کی راہ پر گامزن رہی ہے، مگر ذرائع ابلاغ کے اس جدید دور میں علما، مدارس، مساجد اور مختلف مسالک کے خلاف تواتر وتسلسل سے یہ بات کہی جا رہی ہے کہ مذہبی عناصر ایک دوسرے کی تکفیر سے آلودہ رہے ہیں لہٰذا یہ کبھی متحد نہیں ہو سکتے۔ حالاں کہ یہ دعویٰ انتہائی لغو اور مہمل ہے۔ امت مسلمہ، چند مستثنیات سے قطع نظر، اپنے اکابر کی صف میں بلا اختلاف مسالک مختلف علما کو شامل رکھتی رہی ہے۔

امت مسلمہ: مختلف مسالک کے علما سے محبت اور کتابوں سے استفادہ: مجموعی رویہ:

اگر تاریخ کے اوراق پر نظر ڈالی جائے تو واضح ہو جائے گا کہ امام غزالیؒ، شافعی، شیخ عبدالقادر جیلانی، حنبلیؒ، شیخ ابن عربیؒ، ظاہری تھے مگر تمام اہلِ سنت بلا استثنا وتفریق ان بزرگوں سے بے پناہ محبت و عقیدت رکھتے ہیں۔ تصوف کی امہات الکتب بیش تر شافعی اور مالکی بزرگوں کی تحریر فرمودہ ہیں، حنفی مصنفین میں واحد نام ور کتاب شیخ علی ہجویری کی کشف المحجوب ہے، لیکن تمام صوفی حضرات بلا نزاع و اختلاف ان بزرگوں کی کتابوں کو حرزِ جان بنائے ہوئے ہیں۔

مدارس عربیہ کا نصاب: مختلف مسالک کی کتابوں کا جامع:

اسی طرح مدارسِ عربیہ کے نصاب میں داخل صحاح ستہ کے تمام مرتبین حنبلی وشافعی ہیں مگر تمام حنفی اور مالکی ان کتب کی تدریس وتعلیم کو سعادت جانتے ہیں۔ فقہ کی مشہور کتاب ''ہدایہ'' جو شیخ الاسلام برہان الدین علی بن ابی بکر المرغینانیؒ [م ۵۹۳ھ] حنفی کی تالیف ہے بلا استثنا تمام مدارس میں زیر درس ہے۔ فلسفے میں ملا صدرہ شیرازی شیعہ کی کتب ''اسفار اربعہ'' اور شرح ''ہدایت الحکمۃ''، تفسیر میں قاضی ناصر الدین بیضاوی شافعیؒ [م ۷۹۱ھ] کی ''تفسیر بیضاوی'' اور جار اللہ محمود زمخشری معتزلی [م ۸۱۵ھ] کی ''کشاف'' اور لغات القرآن پر راغب اصفہانی شیعہ کی ''المفردات''، بلاغت میں شیعہ مولف کی

۱۔ ابن نجیم المصریؒ، البحر الرائق، کتاب السیر، باب أحکام المرتدین، جلد ۵، صفحہ ۲۱۰۔

۲۔ ابواللیث سمرقندیؒ، فتاویٰ النوازل، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۲۵ھ/۲۰۰۴م، فصل فیما یوجب الکفر وفیما لایوجب، صفحہ ۲۸۸۔

''مطول''، ادبِ عربی میں ''نفحۃ الیمن''، طب میں ابن سینا کی ''القانون''، ریاضی میں ''شرح چغمینی'' اقلیدس میں ارسطو کی کتاب اور نصیر الدین طوسی شیعہ کی ''تحریر اقلیدس'' اور میراث میں ''سراجی'' مدارسِ عربیہ کے نصاب کا حصہ رہی ہیں۔ امت مسلمہ کے مجموعی مزاج کو ''تکفیری'' ہونے کا طعنہ دینا بہتان طرازی ہے۔ امت مسلمہ اپنی تاریخ میں خلافتِ راشدہ سے لے کر سلطنتِ عثمانیہ اور عہدِ حاضر تک قرامطہ، فاطمیین مصر، عہدِ صفوی اور سلطنتِ اودھ کے متشددانہ اور جارحانہ نقطہ نظر کے استثنا کے ساتھ ہمیشہ سنگین اختلاف کے باوجود سماجی احترام کو قائم رکھتی رہی ہے۔ اس امت نے خوارج کی علی الاطلاق تکفیر نہ کی جنھوں نے سیدنا علی اور سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہما جیسے جلیل القدر اصحاب کی تکفیر کی، ان کو قتل کرنے کی تدبیریں کیں اور گناہ کبیرہ کے ارتکاب کو کفر گردانا، اُس امت کے علما و فقہا کو اپنے مزاج میں تکفیری گردانا ظلم ہے۔

امام ابوحنیفہ: افتراق وتشتت میں وحدت اور توسط کا استعارہ:

اسلامی تاریخ کا سب سے پُر آشوب اور خطرناک دور امام اعظم ابوحنیفہؒ کا ہے، جب شیعہ، خوارج، معتزلہ، جبریہ، مرجیہ اور قدریہ فرقے وجود پذیر ہوئے، اُن کے درمیان سنگین نوعیت کی تاریخی جنگیں برپا ہوئیں، اُسی دور میں امام اعظمؒ نے ''الفقہ الاکبر'' جیسی عظیم کتاب تصنیف فرما کر اُس میں کفر و اسلام کے پیمانے مقرر کیے، جو بعد میں پوری اُمت کی میراث بن گئے، اس تالیف سے قبل بھی اُمت اسی نہج پر گامزن اور اُصولوں پر عمل پیرا تھی مگر امام اعظمؒ نے اسلاف کے اسی عملِ متواتر کو تحریری صورت دے کر اُمت کے تکفیری اُصولوں کو دائماً محفوظ فرما دیا، اسی اعتدال، توازن اور توسّط کے نتیجے میں اُمت صدیوں تک انتشار، تصادم اور منافرت سے محفوظ رہی۔ تاہم اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ مسلمانوں کے دورِ انحطاط میں بعض مواقع پر فتویٰ تکفیر کے متشددانہ استعمال نے اسلامی جمعیت میں تفرقے اور انتشار کی صورت پیدا کر دی جس کے مستقل اسباب ہیں، لیکن بعض طبقوں کے جارحانہ عمل کو بنیاد بنا کر پورے فقہی نظام کو موردِ الزام ٹھہرانا بعیدِ انصاف و دیانت ہے۔

اسلاف: غیر اہلِ سُنّت کی کتابوں سے استفادے کا رواج: ایک کلیدی وجہ:

اس مقام پر اگر ایک نکتے پر غور کر لیا جائے تو بات مزید واضح ہو جائے گی کہ امت مسلمہ کی اکثریت، باوجود اختلاف مسالک کے، مختلف گمراہ فرقوں کی تصانیف سے، خلافیات سے صرف نظر کر کے، کیوں استفادہ کرتی رہی ہے؟ اور آج کے جدیدیت پسندوں مثلاً چراغ علی، کرامت علی جون پوری، سر سید احمد خان اور نیاز فتح پوری وغیرہ پر اعتماد کرنے کے لیے کیوں تیار نہیں؟ سید سلیمان ندویؒ نے علامہ شبلی نعمانیؒ سے اس کی بہت ہی درست وجہ نقل فرمائی ہے، وہ لکھتے ہیں:

''ایک زمانے تک ان [علامہ شبلی نعمانیؒ] کو اس پر تعجب رہا کہ سلف میں بھی بہت سے علما اور ائمہ گزرے ہیں جن کے بہت سے خیالات اور نظری عقائد جمہور علما سے مختلف تھے، مثلاً وہ قدری تھے یا مرجی تھے، پھر بھی وہ مقبول تھے اور لوگ ان کی قدر کرتے تھے، پھر وہ خود

ہی مجھ سے اس کی وجہ ظاہر فرمانے لگے کہ بات یہ ہے کہ ان بزرگوں کے یہ نظری خیالات ان کے زہد وعبادت واتقا کے ساتھ تھے، اس لیے وہ مقبول تھے اور یہاں یہ کیفیت نہیں''۔[1]

علامہ شبلی نعمانیؒ کا یہ تجزیہ انتہائی حقیقت پسندانہ اور معروضی ہے، نیاز فتح پوری کے ''حالات وکمالات'' اور ''دیانت وتحقیق'' سے واقفیت اور آگہی رکھنے کے بعد کون سا فاتر العقل ہوگا جو اس کے باوجود بھی ان پر اعتماد کرنے کی حماقت کرسکتا ہے؟

دوسری بات ڈاکٹر صاحب کے ارشاد سے یہ مترشح ہوتی ہے کہ ایمانیات کی غیر روایتی تفہیم صرف ''فقہی منطق'' گوارا نہیں کرتی ـــ کسی بھی روایت یا اصطلاح کی تفہیم کو اس دائرے میں مستند سمجھا جائے گا جو اس روایت کا بنایا ہوا ہے اور اس کی تفہیم کا حق اس روایت کے مستند نمائندوں اور شارحین کو ہوگا۔ یہ ایک مسلمہ اصول ہے جو مذہب سے لے کر فلسفے تک ہر جگہ دائر ہے۔ اگر کوئی ادیب یا شاعر جس کا فلسفے سے تعلق نہ ہو وہ ڈاکٹر صاحب کے افکار وخیالات کی من مانی تفہیم وتوضیح شروع کردے تو کیا ڈاکٹر صاحب کے لیے یہ طرزِ عمل قابلِ قبول ہوگا؟ ظاہر ہے کہ نہیں! پھر ڈاکٹر صاحب ہر کہ ومہ کو ایمانیات کی [کسی اور یعنی] غیر روایتی تفہیم کا حق دینے پر کیوں آمادہ ہیں؟ کیا اسلام اور اسلامی عقائد وایمانیات اتنی ارزاں ہیں؟ ''افکارِ نیاز'' ـــ انصاف سے فرمایے کہ وہ ایمانیات کی تفہیم کے ذیل میں آتے ہیں یا تحریف وتکذیب کے ذیل میں؟ اسلام کی وسعت نظری کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کا دائرہ ضد اور معکوس تک وسیع ہو جائے۔ کسی شے کی وسعت کو پھیلا کر لامحدودیت تک پہنچا دینا تقاضائے علم کے منافی ہے۔ سورج باوجود بے مثل نورانیت ولمعانیت کے اپنی ضد سے ممتاز ہے، یہ ممکن نہیں کہ تاریکی بھی روشنی سے موسوم ہوکر روشنی کہلائے۔ اسی طرح اسلام اور کفر کے درمیان ایک حدفاصل [critical line] ہے۔ اگر ایک مسلمان کو کافر کہنا جرم ہے تو کسی کافر کو مسلمان گردانا بھی ظلم ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ایمانیات کی تفہیم کے حوالے سے ''فقہی منطق'' بہت ہی محتاط رہی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایمانیات فلسفے کی طرح کوئی ذہنی وعقلی سرگرمی نہیں ہے۔ ایمانیات اور اعتقادات پر مسلمانوں کی آخرت اور اس کے نتائج کا انحصار ہے۔ ایمانیات کی تفہیم کو جس قدر شارع کی منشا سے قربت ہوگی اسی درجے یہ تفہیم مستند شمار کی جائے گی۔

۱۔ سید سلیمان ندویؒ، حیاتِ شبلیؒ، اعظم گڑھ: دار المصنفین [س۔ن]، صفحہ ۱۴۱۔

مذاہب ـــــ وقتی یا ہمہ وقتی ضرورت

ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

''مذاہب کسی قوم کی وقتی ضرورتوں کو پورا کرنے کے ایک ذریعے کی حیثیت سے وجود میں آتے ہیں''۔[1]

روئے زمین پر ابتدا سے آج تک مختلف مذاہب کا قیام اور کثیر انسانوں کی مذہب سے وابستگی اس بات کا کافی ثبوت ہے کہ مذاہب وقتی ضرورت نہیں ہمہ وقتی ضرورت ہیں۔ دنیا کی آبادی اس وقت چھ ارب انسانوں پر مشتمل ہے، ان میں سے صرف دو فی صد لوگ ایسے ہیں جو خدا کو صرف زبان سے نہیں مانتے، لیکن مصیبت کے وقت وہ بھی مانتے ہیں۔ یہ لوگ مشرکین عرب اور اہلِ کتاب کی طرح ہیں۔ قرآن نے ان کا حال یہ بیان کیا ہے کہ: وَ اِذَا مَسَّ الْاِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْۢبِهٖۤ اَوْ قَاعِدًا اَوْ قَآئِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهٗ مَرَّ كَاَنْ لَّمْ یَدْعُنَاۤ اِلٰی ضُرٍّ مَّسَّهٗ كَذٰلِكَ زُیِّنَ لِلْمُسْرِفِیْنَ مَا كَانُوْا یَعْمَلُوْنَ [۱۰:۱۲] ''جب ان پر کوئی سخت وقت آتا ہے تو کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے ہم کو پکارتا ہے، مگر جب ہم اس کی مصیبت ٹال دیتے ہیں تو ایسا چل نکلتا ہے کہ گویا اس نے کبھی اپنے برے وقت میں ہم کو پکارا ہی نہ تھا''۔ هُوَ الَّذِیْ یُسَیِّرُكُمْ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ حَتّٰۤی اِذَا كُنْتُمْ فِی الْفُلْكِ وَ جَرَیْنَ بِهِمْ بِرِیْحٍ طَیِّبَةٍ وَّ فَرِحُوْا بِهَا جَآءَتْهَا رِیْحٌ عَاصِفٌ وَّ جَآءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَّ ظَنُّوْۤا اَنَّهُمْ اُحِیْطَ بِهِمْ دَعَوُا اللّٰهَ مُخْلِصِیْنَ لَهُ الدِّیْنَ لَىِٕنْ اَنْجَیْتَنَا مِنْ هٰذِهٖ لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الشّٰكِرِیْنَ. فَلَمَّاۤ اَنْجٰىهُمْ اِذَا هُمْ یَبْغُوْنَ فِی الْاَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ [۱۰:۲۲-۲۳] ''جب تم کشتیوں میں سوار ہو کر بادِ موافق پر فرحاں وشاداں سفر کر رہے ہوتے ہو اور پھر یکایک بادِ مخالف کا زور ہوتا ہے اور ہر طرف موجوں کے تھپیڑے لگتے ہیں اور مسافر سمجھ لیتے ہیں کہ طوفاں میں گھر گئے ہیں اس وقت سب اپنے دین کو اللہ ہی کے لیے خالص کر کے اس سے دعائیں مانگتے ہیں کہ اگر تو نے اس بلا سے نجات دے دی تو ہم شکر گزار بندے بنیں گے، مگر جب وہ ان کو بچا لیتا ہے تو پھر وہی لوگ حق سے منحرف ہو کر زمین پر بغاوت کرنے لگتے ہیں''۔ [۱۰:۲۲]

۱۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۶۶۔

امریکن CIA کی مرتب کردہ کتاب World Fact Book کے مطابق جولائی ۲۰۱۳ء تک دنیا کی آبادی ۷،۰۹۵،۲۱۷،۹۸۰ تھی۔ اس آبادی میں دھریوں [Atheists] کی تعداد ۲ء۱۰ فیصد، عیسائیوں کی تعداد ۳۳ء۳۹ فیصد جس میں پروٹسٹنٹ ۶ء۱۵ فیصد،[1] کیتھولک ۱۶ء۸۵ فیصد، آرتھوڈوکس ۳ء۹۶ فیصد، انجلیکن ۱ء۲۶ فیصد، مسلمان ۲۲ء۷۴ فیصد، ہندو ۱۳ء۸ فیصد، بدھ ۶ء۷۷ فیصد، سکھ صفر اشاریہ ۳۵ فیصد، یہودی صفر اشاریہ ۲۲ فیصد، بہائی صفر اشاریہ ۱۱ فیصد، اور دیگر مذاہب کے ماننے والے ۱۰ء۹۵ فیصد، غیر مذہبی لوگوں کی آبادی ۹ء۶۶ فیصد ہے۔[2] Huntington نے اپنی کتاب The Clash of Civilization میں بھی اس قسم کے اعداد و شمار مہیا کیے ہیں۔

ہدایت ہر مخلوق کی ازلی، فطری اور بنیادی ضرورت ہے۔ ہدایت کا سلسلہ اپنے مربوط نظام کے تحت مخلوق کی تخلیق کے اول روز سے شروع ہو کر، اس کے اختتام تک جاری رہتا ہے۔ اسی ہمہ وقتی ضرورت کے پیش نظر اللہ تعالیٰ نے تاریخ انسانی کے دوش بہ دوش فطرت انسانی میں خیر کی تجدید کے لیے بہ فاصلہ زمان و مکان انبیا و مرسلین مبعوث فرمائے اور اس ربانی ہدایت کو اپنے آخری نبی حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر مکمل فرماتے ہوئے اس کی حفاظت کا وعدہ فرمایا اور ذرائع حفاظت میں تکوینی انتظام کے ساتھ عالم اسباب میں ایک جماعت کو حفاظت دین پر متعین فرما دیا۔

ڈاکٹر منظور احمد انکار مذہب اور انکار مابعد الطبیعیات پر استوار ہونے والی تہذیب، جس میں ''انسان'' ناپید ہو گیا ہے، کے نمائندوں اور مفکرین کے بیانات پڑھیں انھیں اندازہ ہوگا کہ انسانی زندگی میں مذہب کا بدل ممکن نہیں ہے اور اس کا خلا کوئی معمولی بات نہیں ہے۔ یہ گھاؤ اندر ہی اندر ناسور بن جاتا ہے۔ مذہب بیزاری [theophobia] اور لادینی [sacularism] پر استوار معاشرے حصولِ تسکین و یقین کے لیے ہر حربہ و طریقہ آزما چکے۔ مگر قلبی سکون کی معدومیت اور روحانی سرور کا فقدان انھیں کھائے جا رہا ہے۔ یہ مذہب ہی ہے جو انسان پر اس کے مقصد تخلیق اور بنائے حیات کو واضح کرتے ہوئے اسے مقام عبودیت عطا کرتا ہے۔ اس کی بدولت انسان میں دوسروں کے لیے جینے کی امنگ اور خدا تعالیٰ کی راہ میں مرنے کا جذبہ پیدا ہو جاتا ہے، جو افراد کی زندگیوں کو خود احتسابی اور خدا سپردگی کی نعمت عطا کرتا ہے، آلام و نوائب اور رنج و محن کی پرخار وادیوں کو پوری ایمانی معرفت اور عزم و حوصلے کے ساتھ عبور کرنے کی لگن اور جذبہ عطا کرتا ہے۔

۱۔ یہ بات اہم ہے کہ آزادی، بدمعاشی اور عیاشی، ہر طرح کے گناہ، ضلالت، طغیان و عدوان کو انجیل کے نام پر عام کرنے والے عیسائی فرقے پروٹسٹنٹ کو آج بھی کیتھولک فرقے کے مقابلے پر بہت کم مقبولیت حاصل ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک خود کو گناہ گار سمجھتا ہے اور نیک زندگی کو معیاری جانتا ہے، اگرچہ وہ اسے اختیار نہیں کرتا، مگر گناہ کو اپنے خبث باطن کی مجبوری قرار دیتا ہے۔ تین سو سال گزر جانے کے بعد بھی راسخ العقیدہ کیتھولک کو آزاد مغرب میں اب بھی عددی برتری حاصل ہے۔ تاریخِ مذاہب کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ راسخ العقیدگی کبھی شکست نہیں کھاتی وہ رہ رہ کر ابھرتی ہے۔

2- https://www.cia.gov/library/publications [25-12-2013]

جدید مغربی تہذیب و فکر، ربانی ہدایت سے بے بہرہ، آخرت میں جواب دہی سے بے نیاز ہو کر بلکہ "خدا کی موت" کا علان کر کے، انسان کو، جو اشرف المخلوقات تھا، گرا کر حیوانیت کی سطح پر لے آئی تو پھر اس میں اخلاق و آداب، شرم و حیا اور معرفت و روحانیت کی تلاش ہی فضول ہے۔ اب ان کے ہاں معیار عملی [realist] اور واقعی [positivist] ہے، جس کے تحت انسان جبلتوں [instincts]، طبعی خواہشات اور حیوانی خصایص کا نام رہ گیا ہے۔

مذہب کو وقتی ضرورت کہنا، نفس مذہب، اسلام اور خود مغربی فکر، آزادیٔ مذہب کی دل خراش تاریخ سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔

اسلام کی عالم گیریت اور معاشرتی ارتقا

ڈاکٹر منظور احمد مذہب کے ضمن میں نیاز فتح پوری کا یہ اقتباس بلا تنقید نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"......اور ظاہر ہے کہ معاشرتی ارتقا کے اس اسٹیج پر ان کا ظہور ہوا ان کے اندر یہ صلاحیت نہیں ہو سکتی تھی کہ وہ دنیا کو عالم گیر اور ابدی اصول دے سکیں، یہاں تک کہ اسلام بھی جس کے بارے میں مذہبی مقتدرہ کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ عالم گیر اور دائمی ہے، اس لیے درست نہیں کہ اسلام نہ اپنے معتقداتِ دینی کے لحاظ سے سب کے لیے قابلِ قبول ہے اور نہ شریعت کے اعتبار سے اسے مکمل کہا جا سکتا ہے"۔[1]

گفتگو سے قبل اس امر کی وضاحت بہت ضروری ہے کہ "مذہبی مقتدرہ" سے مراد کیا ہے؟ اسلامی فکر کی مجموعی روایت کتاب وسُنّت اور اجماعِ اُمّت کی اتباع پر کھڑی ہے۔ کیا منظور احمد انھیں مذہبی مقتدرہ مانتے ہیں؟ اگر مانتے ہیں تو نصوصِ قرآنی، سُنّت اور اجماع اسلام کو عالم گیر اور دائمی باور کراتے ہیں؟ اور اگر نہیں مانتے تو پھر انھیں اپنے "منظور احمد" کہلانے پر اصرار کیوں ہے؟ ظاہر ہے یہ ایمان کی چنگاری ہے جو اپنی تاریخ، اسماء اور روایات سے وابستہ کرتی ہے، ڈاکٹر صاحب ہمارے موقف سے اختلاف کریں تو تب ہم ان سے کہہ سکتے ہیں کہ وہ اپنے نام کی اصلاح پر بھی ضرور توجہ دیں۔

دوسرے، مذہب کے عالم گیر اور دائمی ہونے کے لیے اس کا ہر ایک کے لیے قابل قبول ہونے پر اصرار کرنے کا دعویٰ جدیدیت اور مغربی فکر کی بھرپور ترجمانی ہے۔ نگاہِ خداوندی میں حقانیتِ مذہب کی کسوٹی قلت وکثرت نہیں ہے اور نہ ہی یہ ضروری ہے کہ انسانوں کی اکثریت جس دعوے کی مؤید ہو وہی حق ہے۔ تاریخِ انسانی کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر عہد میں اکثریت گمراہ رہی اور اقلیت راہِ ہدایت پر۔ اگر حقانیت کا معیار یہی ہے کہ سب اسے قبول کر لیں تو کیا خود منظور احمد اور ان کے ممدوح نیاز فتح پوری کے اقوال وافکار ہر ایک کے لیے قابلِ قبول ہیں؟ یقیناً نہیں۔ تو کیا فاضل موصوف کو اپنے افکار ونظریات کے غلط ہونے کا کبھی وہم بھی گزرا ہے؟

۱۔ منظور احمد، "نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام"، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۶۶۔

نیاز اور انکارِ حدیث

ڈاکٹر منظور احمد صاحب نیاز فتح پوری کی بھرپور وکالت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"نیاز کے خلاف عائد کیے جانے والے الزاموں میں یہ بات بھی شامل تھی کہ وہ منکر حدیث ہیں، اس کی وضاحت میں نیاز نے لکھا ہے: یہ کہنا سخت غلط بیانی ہے کہ میں امامِ بخاریؒ کا مخالف ہوں، میں صرف یہ کہتا ہوں کہ نہ صرف بخاری بلکہ تمام کتب احادیث بہ حالتِ موجودہ ہرگز اس قابل نہیں کہ ان پر کلیتہً اعتماد کر کے کسی مذہب کے اصول کو پیش کیا جاسکے۔ کیا اس امر کا کوئی ثبوت ہے کہ صحاح ستہ میں جتنی احادیث درج ہیں وہ واقعی وہی ہیں جو ان کے جامعین نے فراہم کی تھیں اور ان میں بعد کو تدلیس و تحریف یا حذف و اضافہ کچھ نہیں ہوا؟ یقیناً اس کا کوئی ثبوت پیش نہیں کیا جاسکتا، اس لیے میری مخالفت نہ امام بخاریؒ سے ہے نہ ان کے مجموعۂ احادیث سے بلکہ صرف اس قول سے کہ کیوں بغیر تنقید کے ہر قول کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کر کے کیوں مذہب اور رسول کی توہین کی جائے۔ اور کیوں ایک ایسے شخص کو جو بغیر سمجھے ہوئے احادیث ماننے کے لیے تیار نہیں، مذہب کا مخالف قرار دیا جائے۔"[1]

جو شخص قرآن مجید کو کلام اللہ ماننے کو تیار نہ ہو اگر وہ احادیث کو حجت بھی نہ مانے تو اس سے کیا شکوہ کیا جائے؟ حیرت تو منظور احمد صاحب پر ہے جو نیاز کے اس بیان کو، جو ان کی قلت علم پر دلالت کرتا ہے، بلا نقد و جرح نقل فرما رہے ہیں۔ کیوں کہ نیاز صاحب بد دیانت ہونے کے ساتھ ساتھ علوم اسلامی خصوصاً علمِ حدیث اور اصول و نقد حدیث، فن اسماء الرجال اور خدمتِ حدیث کے باب میں علما کی خدمات و تحریرات سے ناواقف تھے، نہ ہی انھوں نے مستشرقین کی تحریروں کا مطالعہ کیا تھا، مختلف کتابوں میں نقل شدہ مستشرقین کے چلتے حوالوں کو پڑھ کر ان سے متاثر ہوگئے تھے۔ اس بیان کے نقل کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خود ڈاکٹر منظور احمد بھی احادیث کے سلسلے میں شک و ارتیاب کا شکار ہیں۔ ظاہر ہے مسلمانوں کے معاشرے میں رہنے والا الحاد پرور اور متشکک کبھی اسلام و مآخذِ اسلام کا صریحاً انکار نہیں

۱۔ منظور احمد، "نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام"، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۶۸۔

کرتا، اس کی ہمت نہیں پڑتی کیوں کہ وہ اس کی قیمت نہیں چکا سکتا، وہ یہ اچھی طرح جانتا ہے کہ اگر میں نے صاف لفظوں میں انکار کردیا تو اس گری پڑی صورت حال میں بھی مسلم معاشرے میں میرا کلمہ وایمان ہی نا قابل اعتبار واعتنا قرار پا جائے گا۔ جس سے میرے عزائم ومقاصد کی تکمیل میں رخنہ پڑے گا۔

حدیثی استناد اور صحت کو معرضِ شک وارتیاب ٹھہرانے کے لیے فریب کاری کا عمل برسوں پہلے A. Sprenger نے شروع کیا جو مدرسہ عالیہ کلکتہ کے پرنسپل رہے، اور جنھوں نے حافظ ابن حجر عسقلانیؒ کی کتاب الاصابة فی تمییز الصحابة کو ایڈٹ کرکے کلکتہ سے شائع کرایا، ۱۸۵۱ء میں انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پر تین جلدوں میں کتاب لکھی، اس میں روایت حدیث اور اُس کی حیثیت پر گفتگو کی۔ اس کے چند برسوں بعد ۱۸۵۶ء میں ان کی جرمن تحریروں کا انگریزی ترجمہ بھی منظر عام پر آ گیا تھا جن میں حدیثی اسناد کو مشکوک ٹھہرایا گیا تھا۔[1]

اس کے چار سال بعد Theodor Nöldeke کا کام *Geschichte des Qorâns,* [Göttingen, 1860] منظر عام پر آیا۔ 77-1875 میں Alfred von Kremer نے دو جلدوں میں ایک کتاب *Culturgeschichte Des Orients Unter Den Chalifen,* [Wilhelm Braumüller, 1875] لکھی۔ اسی طرح یوپی کے لیفٹنٹ گورنر نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پر مفصل کتاب لکھی جس میں Sprenger ہی کے موقف کی تائید وتوسیع کی۔ تا آنکہ یہ موقف معروف یہودی مستشرق Ignác Goldziher تک آتے آتے پوری فنی تنقید وتشکیک کا شاہکار بن کر اس کی کتاب *Muhammedanische Studien* [Halle a. S, 1889] کی دوسری جلد میں پوری شدت وتفصیل سے ظاہر ہوا، جو 1890 میں طبع ہوئی۔ اس کے بعد آنے والے مستشرقین نے ان موضوعات پر بالعموم گولڈزیہر کا اتباع کیا ہے۔ گولڈزیہر کے ان ہی اصولوں کو اسلامی قانون کی تحقیق میں اس سے بڑھ کر جارحانہ انداز میں پروفیسر شاخت [Joseph Schacht] نے اپنی کتاب *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* [ACLS, 2008] میں پیش کیا ہے۔ ان تمام مستشرقین نے بالاتفاق احادیث نبویہ کی اسنادی حیثیت کو مشکوک قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک حدیثی لٹریچر بعد کی پیداوار ہونے کے باعث بہ طور دینی ماخذ نا قابل اعتبار ہے۔

حجیت حدیث: مستشرقین کی مجموعی تحقیق:

مستشرقین کی مجموعی تحقیق کے خلاصے کو درج ذیل نکات[2] میں بیان کیا جا سکتا ہے:

[۱] حدیثی لٹریچر زیادہ تر زبانی روایت پر مبنی ہے، جو ایک صدی سے زیادہ عرصہ اسی زبانی روایت سے منتقل ہوتا رہا ہے۔

1- A. Sprenger, *On the Origin and Progress of Writting Down Historical Facts among the Muslims.* Jornd of the Asiatic Society of Begal, 1856, pp. 303-329, 375-381.

۲- خالد علوی، ''علامہ اقبال اور حدیث''، مشمولہ، علامہ اقبال کا تصور اجتہاد [مرتبین: ایوب صابر، محمد سہیل عمر]، لاہور: اقبال اکادمی، ۲۰۰۸ء، صفحات ۷۸-۷۹۔

[۲] اسلامی قانون کے ابتدائی مجموعوں میں حدیثوں کی تعداد کم ہے جب کہ بعد کے ادوار میں تعداد بڑھ گئی اور متاخر مجموعوں میں اتنی بڑی تعداد جمع ہوگئی جو ابتدائی دور میں نا قابلِ تصور تھی۔

[۳] کم عمر صحابہؓ کی روایات بڑی عمر کے صحابہؓ کی مرویات سے کہیں زیادہ ہیں۔ اس لیے ان کے ساتھ جو سند ملحق کی گئی ہے، وہ قابل اعتماد نہیں۔

[۴] اسناد کا طریق پہلی صدی ہجری کے آخر میں استعمال کیا گیا ہے لہٰذا یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جس حدیث کو اسی اسناد سے بیان کیا گیا ہے وہ صحیح معنوں میں حدیث ہے۔

[۵] بہت سی احادیث ایک دوسرے سے متضاد ہیں۔

[۶] ایسے یقینی ثبوت موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اکثر اسناد اور متن حدیث موضوع ہیں۔

[۷] مسلم نقادوں نے اپنے تنقیدی اصولوں کو سند تک محدود رکھا ہے اور متن حدیث پر کبھی تنقیدی نگاہ نہیں ڈالی۔

مسلمانوں کی مضبوط علمی روایت: مستشرقین کو منہ توڑ جواب:

الغرض مستشرقین نے وضع حدیث کو بنیاد بنا کر حدیث کے پورے ذخیرے کو مشکوک قرار دیا، اور سیاسی و کلامی اختلافات کو اشاعتِ حدیث کا سبب قرار دیا۔ اسی طرح قانونی ضرورتوں کے تحت وضع حدیث کو ایک حقیقت ثابت کیا گیا۔ مستشرقین کی مشکل یہ تھی کہ انھیں مسلمانوں کی مضبوط علمی روایت کا سامنا تھا۔ مسلم تحریری سرمائے میں دینی علوم کو کئی شاخوں میں منقسم کیا گیا تھا اور ہر شاخ پر بہترین ذخیرہ موجود تھا۔ جہاں تک مستشرقین کے اعتراضات کا تعلق ہے تو اس کا جواب قدیم لٹریچر میں بھی موجود ہے اور جدید دور کے مسلمان محققین نے تو ان کے تار و پود بکھیر دیے ہیں۔ اُنھوں نے بہ دلائل ثابت کیا ہے کہ مستشرقین کی تحقیقات بالعموم متون کی غلط تعبیر اور حقائق کو توڑ مروڑ کر پیش کرنے پر مبنی ہیں۔ اس لیے ایک دیانت دار محقق اصل صورتِ حال معلوم کرنے میں کوئی دقت محسوس نہیں کرے گا۔ مسلمانوں کے ہاں نقد حدیث کے سلسلے میں شاندار علمی ذخیرہ موجود ہے حدیث کے بارے میں منحرف گروہوں کے خیالات کا علمی جائزہ ہماری روایت کا حصہ ہے۔ نیاز اور ان کے تتبع میں ڈاکٹر منظور احمد صاحب کا مجموعۂ احادیث پر اعتراض وہاں سے درآمد شدہ ہے۔

حفاظت حدیث: بنیادی اسباب:

جس طرح قرآن مجید کی حفاظت کا تکوینی و غیبی ذریعہ اور سبب تسلسل و تعامل اُمّت ہے۔ احادیث مبارکہ کی بھی حفاظت کے یہی اسباب ہیں۔ جن ہاتھوں سے اُمّت کو قرآن ملا ہے، ان ہی ہاتھوں سے اُمّت کو احادیث بھی ملی ہیں۔ صحابہؓ کی روایت و درایت، فروعِ فقہیہ، فروعِ اعمال کی وسعت اور عشقِ رسولؐ، حفاظت حدیث کے لائق اعتماد ذرائع ہیں۔

جدیدیت پسند: انکار حدیث کے پس پشت کارفرما جذبہ:

اگر نیاز یا منظور احمد لائق اعتماد فنی نہج پر قائم رہتے ہوئے کسی روایت پر جرح و نقد کرتے اور پھر کسی مجموعۂ احادیث کی روایات کو رد کرتے تو کسی کو بھی ان سے شکایت نہ ہوتی۔ یہ اور بات ہے کہ ان کا نقد بہ لحاظ دلائل ہر ایک کے لیے قابلِ قبول نہ ہوتا، تاہم یہ اہل علم میں مروج ایک سنجیدہ علمی و تحقیقی اسلوب ہے۔ لیکن تدلیس و تحریف اور حذف و اضافے کو بنیاد بنا کر پورے ذخیرۂ احادیث کو [جس سے مسلمانوں کا ظاہر و باطن متعین ہوتا ہے اور مسلم تہذیب و تمدن کی تشکیل ہوتی ہے] نا قابلِ اعتبار ٹھہرا دینا کہاں کا انصاف ہے؟ جب کہ ان گنت صحیح اور متواتر احادیث نیاز کے افکار و عقائد کی صریحاً تغلیط کر رہی ہوں۔ اصل وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید میں اکثر باتیں کئی پہلو اور مختلف احتمالات رکھتی ہیں، اس کی حقیقی اور راست جہت احادیث و سُنّت اور آثارِ صحابہؓ سے متعین ہوتی ہے، من چاہی خواہشات اور اھوئی پرستی کی راہ میں سنگ گراں حدیث و سُنّت ہی ہیں۔ اور انہی سے مسلمانوں کی غیر مشروط اور لازوال وابستگی حالات کی عالم گیر تبدیلی اور بگاڑ کے باوجود مسلمانوں کو مذہب اور روایاتِ مذہب سے جوڑے ہوئے ہے۔ اب مسلم معاشرے میں رہتے اور کلمۂ اسلام کا دم بھرتے ہوئے صریحاً تو یہ کہا نہیں جا سکتا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اعمال و اقوال کو بدلتی دنیا اور متمدن سماج کے، نعوذ باللہ، لائق نہیں سمجھتے، اس میں مفت کی سر دردی ہے اور دوسرے ''فقہی منطق'' بھی راہ روکے کھڑی ہے، لہٰذا آسان صورت یہ ہے کہ مجموعۂ احادیث کے خلاف ہی شک و ارتیاب کا بیج بو دیا جائے۔ اور یہی جدیدیت پسندوں کا محبوب موضوع اور اصل ہدف ہے، Dr. Sheila Mc Donough نے غلام احمد پرویز پر اپنے مقالے میں یہ تاریخی جملہ لکھا ہے:

Criticism of hadith has been practiced by all the Muslim modernists.

حدیث: مذاہب عالم میں مسلمانوں کا امتیاز:

مذاہب عالم میں مسلمانوں اور اسلام کا امتیاز ہی یہ ہے کہ یہ دیگر مذاہب کے بالمقابل علم حدیث میں ممتاز ہیں۔ دیگر مذاہب کے پاس ان کی مذہبی کتابیں تو تھیں لیکن ان کتابوں کے گرد قولی و عملی روایات کا پہرہ نہ تھا۔ مسلمانوں نے قرآن مجید کے ساتھ اقوال و اعمالِ نبوت کو بھی مشعلِ راہ بنایا، علم حدیث کے سائے میں قرآن مجید لفظاً، معناً، تعبیراً ہر طرح کی تحریف اور تدلیس سے محفوظ رہا۔

نیاز: صحیح بخاری پر اعتراض کی حقیقت:

صحیح بخاری کے تذکرے کے ضمن میں نیاز کا یہ کہنا:

''ہر قول کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کر کے کیوں مذہب اور رسول کی توہین کی جائے''۔

یہ ایک سنگین جسارت ہے۔ کیا محدثین بالخصوص حضرت امام بخاریؒ نے ہر قول کو "بلا تنقید" اپنے مجموعۂ احادیث میں داخل و شامل فرمایا ہے؟ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ نیاز نقد حدیث اور فن جرح و تعدیل سے بالکل ہی لاعلم اور ناواقف تھے ـــــ رہی بات امام بخاریؒ کی تو امام بخاریؒ کا اپنا ارشاد ہے:

ما أدخلت في هذا الكتاب إلا ما صحّ.[1]

"میں نے اپنی اس کتاب میں صرف صحیح احادیث ہی کو بیان کیا ہے"۔

امام بخاریؒ مزید ارشاد فرماتے ہیں:

ما أدخلت فيه حديثاً حتى استخرت الله تعالىٰ وصليت ركعتين وتيقنت صحته.[2]

"میں نے اپنی "صحیح" میں کوئی حدیث اس وقت تک درج نہیں کی جب تک میں نے اللہ تعالیٰ سے استخارہ نہیں کرلیا اور مجھے اس حدیث کی صحت کا یقین نہیں ہوگیا"۔

مزید فرماتے ہیں:

ما أدخلت في كتابي [الجامع] إلا ما صح.[3]

"میں نے اپنی کتاب "الجامع" میں صرف صحیح احادیث ہی بیان کی ہیں"۔

جب صحیح بخاری کی تالیف و تدوین مکمل ہوگئی تو آپ نے اسے اپنے اساتذہ امام علی بن مدینیؒ [م ۲۳۴ھ]، امام احمد بن حنبلؒ [م ۲۴۱ھ]، اور امام یحیٰی بن معینؒ [م ۲۳۳ھ] کو دکھائی۔ ملاحظہ فرمانے کے بعد سب نے تحسین فرمائی اور "صحیح" ہونے کی شہادت دی۔[4]

یہی حال صحیح مسلم کا ہے، امام مسلمؒ کا بیان ہے:

ليس كل شيء عندي، صحيح وضعته ههنا. إنما وضعت ههنا ما أجمعوا عليه.[5]

"میں نے ہر صحیح حدیث اپنی کتاب میں بیان نہیں کی بلکہ میں نے اس کتاب میں وہ حدیث بیان کی ہے جس کی صحت پر محدثین کا اجماع ہے"۔

صحاح ستہ خصوصاً صحیح بخاری اور صحیح مسلم اپنے زمانۂ تالیف سے لے کر آج تک اُمّت میں مقبول و مروج رہی ہیں۔ ابتدا ہی سے اہل علم میں اس کی تدریس اور شرح و تفہیم کا سلسلہ جاری رہا ہے اور

۱۔ شمس الدین الذھبیؒ، سیر اعلام النبلاء، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۴۰۳ھ، الطبقة الرابعة عشر، أبو عبد الله البخاريؒ، جلد ۱۲ صفحہ ۴۰۲۔

۲۔ احمد بن حجر العسقلانیؒ، هدي الساري مقدمة فتح الباري، الریاض: مکتبۃ الملک فہد الوطنیۃ، ۱۴۲۱ھ، ذكر فضائل الجامع الصحيح الخ، صفحہ ۵۱۳۔

۳۔ جمال الدین یوسف المزیؒ، تهذيب الكمال في اسماء الرجال، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۴۱۳ھ، باب الميم من اسمه محمد، محمد بن اسماعيل ...... البخاري الخ، جلد ۲۴، صفحہ ۴۴۲۔

۴۔ احمد بن حجر العسقلانیؒ، هدي الساري مقدمة فتح الباري، ذكر مراتب مشايخه الذين كتب عنهم وحدث عنهم، صفحہ ۵۰۳۔

۵۔ مسلم بن حجاج القشیریؒ، صحيح المسلم، كتاب الصلوٰة، باب التشهد في الصلوٰة، جلد ۱، صفحہ ۱۷۴۔

تاریخ کے کسی عہد میں ان پر گمنامی کا پردہ نہیں پڑا۔ اس لیے نیاز کا یہ کہنا کہ صحاح ستہ یا بخاری شریف کے تحریف وتدلیس سے خالی ہونے پر کوئی ثبوت پیش نہیں کیا جاسکتا، علم وانصاف کے منافی ہے۔ جب حدیثی ذخیرے میں تحریف وتدلیس کا دعویٰ نیاز فتح پوری کا تھا تو پھر اس کا ثبوت اور دلیل بھی ان کے ہی ذمے تھی۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی صحت پر اجماع نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

أما الصحيحان فقد التفق المحدثون على أن جميع ما فيهما من المتصل المرفوع صحيح بالقطع و أنهما متواتران الى مصنفيهما، و أنه كل من يهون أمرهما فهو مبتدع متبع غير سبيل المومنين.[1]

''صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے بارے میں علمائے حدیث کا اتفاق ہے کہ ان دونوں کتابوں میں جس قدر مرفوع متصل احادیث ہیں وہ قطعاً صحیح ہیں اور یہ کہ یہ دونوں کتابیں اپنے مصنفین تک متواتر ہیں اور یہ کہ جو شخص ان کے مرتبے کو بے وزن کرنا چاہتا ہے وہ بدعتی ہے، اہل ایمان کے راستے سے ہٹ کر دوسرے راستے پر چل رہا ہے''۔

الغرض مستشرقین اور منکرین حدیث کے اعتراضات کا جواب اگرچہ مسلمانوں کے قدیم تصنیفی سرمائے میں بھی پوری وضاحت اور بسط کے ساتھ موجود تھا اور عہد جدید کے مسلم محققین نے ان اعتراضات کی ایک ایک شق کا تحلیل وتجزیہ کیا اور ان کے بنائے اعتراض اور اساس استدلال کے صحت وسقم کا جائزہ لے کر اس میں موجود تحریف، خیانت، کذب، فریب اور کتر بیونت کو ایسی صحت اور موثر طریق پر واضح کیا ہے کہ بلا مبالغہ ان اعتراضات کا تارِ عنکبوت کی طرح کم زور ہونا کسی سنجیدہ اور دیانت دار اہل علم پر پوشیدہ نہیں۔

اگر فاضل معترض نے حجیت وخدمات حدیث کے سلسلے میں تحریر فرمودہ کتابیں دیکھ رکھی ہوتیں تو ان پر نیاز کے ان بیانات کی لغویت وسفاہت واضح ہو جاتی اور وہ کبھی اس حوالے کو اپنے خطبے میں درج نہ فرماتے۔[2]

۱۔ شاہ ولی اللہؒ، حجۃ اللہ البالغۃ، پشاور: وحیدی کتب خانہ [س۔ن]، جلد ۱، صفحہ ۳۰۶۔

۲۔ ذیل میں اس سلسلے کی تالیفات کی منتخب فہرست مہیا کی جارہی ہے اگر وقت نکال کر ان کتب سے استفادہ فرمالیا جائے تو حدیثی ذخیرے کے تاریخی لحاظ سے ناقابلِ اعتراض ہونے کا خیال اور شبہہ رفع ہوجائے گا:

[۱] جلال الدین السیوطیؒ مفتاح الجنة في الإحتجاج بالسنة، بیروت: دارالکتب العلمیۃ، ۱۴۰۷ھ/۱۹۸۷ء۔

[۲] مصطفیٰ السباعیؒ، السنة و مكانتها في التشريع الإسلامي، مصر: المکتب الاسلامی۔ دارالوراق، ۲۰۰۰ء۔

[۳] حبیب اللہ المختارؒ، السنة النبوية و مكانتها في ضوء القرآن الكريم، کراچی: المکتبۃ البنوریۃ، ۱۴۰۷ھ/۱۹۸۶ء۔

[۴] مناظر احسن گیلانیؒ، تدوین حدیث، کراچی: ادارہ مجلس علمی، ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۶ء۔

[۵] سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ، سنت کی آئینی حیثیت، لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۹۷ء۔

[۶] حبیب الرحمٰن اعظمیؒ، ''نصرۃ الحدیث''، مشمولہ رسائل اعظمی، کراچی: زمزم پبلشرز، ۲۰۰۹ء، صفحات ۲۱-۲۱۹۔

[۷] پیر کرم شاہ الازہریؒ، سنت خیر الانام، اسلام آباد: دعوہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، [س۔ن]۔

[۸] محمد حنیف ندویؒ، مطالعۂ حدیث، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۸۷ء۔

نیاز: موضوع حدیث سے مرزا قادیانی کے نبی ہونے پر استدلال:

ایک طرف تو نیاز فتح پوری اپنے آپ کو قبولیت حدیث کے معاملے میں اس درجہ محتاط اور متشدد باور کراتے ہیں کہ صحیح بخاری تک ان کی نگاہ التفات اور نظر اعتنا میں جگہ نہیں پا سکی۔ دوسری طرف حال یہ ہے کہ جس روایت کو اپنے لیے مفید مطلب پاتے ہیں اسے مطلب براری کے لیے بے کھٹکے نقل کر دیتے ہیں، مثلاً روایت "علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل" سے مرزا قادیانی کے نبی ہونے پر استدلال فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "رسول اللہؐ نے خود اپنی امت کے علما کو انبیائے بنی اسرائیل ظاہر کیا ہے اور مرزا صاحب یقیناً امت محمدی ہی سے تعلق رکھتے تھے"۔[1]

جب کہ علم حدیث کے محققین اور فن ونقد حدیث پر نگاہ رکھنے والے علما اس حدیث کو لا اصل له قرار دیتے ہیں۔[2]

---

[9] Muhammad Mustafa Azmi, *Studies in Early Hadith Literature*. Beirut: al-Maktabal-Islami, 1962.

[10]Muhammad Mustafa Azmi, *On Schacht's Origins of Muhammadan Junisprudince*. New York: John Wiley, 1985.

[11]Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 9 Vol., E.J. Brill, Leiden, 1966.

[12]Weal B. Hallaq, *History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usual al-Fiaq*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

۱۔ نیاز فتح پوری، "باب المراسلة والمناظرة: احمدی جماعت"، مشمولہ ماہنامہ نگار، نومبر ۱۹۵۹ء، صفحہ ۴۰۔

۲۔ ملا علی قاریؒ، المصنوع في معرفة الحديث الموضوع [الموضوعات الصغریٰ]، بیروت: دار البشائر الاسلامیۃ، ۱۴۱۴ھ/۱۹۹۴م، حدیث نمبر ۱۹۶، صفحہ ۱۲۳۔

سر سیّد کا تفسیری منہاج ـــــ فطرت
روایتی اور مغربی تصوّرہائے فطرت سے کامل ناواقفیت

ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

''نیاز فتح پوری نے، اسلام اور قرآن کو سمجھنے کے لیے سر سیّد کا پیراڈائم استعمال کیا اور اسلام کو فطرت کے قوانین اور اصولوں کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی''۔[1]

سر سید نے قرآن کو فطرت کی روشنی میں سمجھنے کی کیسے کوشش کی، ڈاکٹر صاحب ہی لکھتے ہیں:

''سید احمد خان کے نزدیک اس مسئلے کا ایک آسان حل تھا اور وہ یہ کہ موجودہ سائنسی علم قیاسی اور ظنی نہیں ہے، اور فطرت کا علم اللہ تعالیٰ نے انسان کو عطا کیا ہے، اس لیے اس کی صحت پر شک نہیں کیا جاسکتا۔ اگر قرآنی آیات فطرت کے علم کے متصادم معلوم ہو تو اس کی اس طرح تعبیر کرلی جائے گی کہ وہ فطری علوم کے مطابق ہوں''۔[2]

سر سیّد احمد خان کے پاس کوئی منہاج تھا ہی نہیں، بس مغربی تہذیب کی برتری پر ایمان اور اس کی اسلام سازی ہی ان کا اصل مقصد اور ہدف تھا، فطرت کا نام تو فقط اس کارروائی کی اسلام سازی کے لیے لیا گیا تھا ـــــ سیّد احمد خان نے جس عہد میں آنکھ کھولی وہ مسلمانوں کے لیے سیاسی طور پر بحران اور سماجی طور پر زبوں حالی اور انتہائی عُسرت کے ایام تھے۔ ۱۸۵۷ء میں ناکامی کے بعد انگریزوں نے مسلمانوں سے سخت انتقام لیا، بہ قول بہادر شاہ ظفر:

جسے بھی دیکھا حاکمِ وقت نے کہا یہ بھی قابلِ دار ہے

سیّد صاحب حساس طبیعت اور دلِ دردمند کے حامل تھے، مسلمانوں کی ناگفتہ بہ حالت اُن کے لیے ناقابلِ برداشت تھی، اُنھوں نے طے کیا کہ مسلمانوں کو اس زوال اور پستی سے نکالنے کے لیے کچھ کرنا چاہیے، کمرِ ہمت کس لی اور صلاح وفلاحِ مسلم کا علم لے کر میدان میں کود پڑے۔ آزاد طبیعت

۱۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۶۸۔

۲۔ ایضاً، صفحہ ۸۶۔

کے مالک تھے اور بہ قول حالی: اُنھوں نے قدیم یا جدید کسی طریقے میں بھی پوری تعلیم نہیں پائی۔

چنانچہ انگریزی زبان سے ناواقف ہونے کی بنا پر وہ مغربی فکر و فلسفہ اور تہذیب و اقدار کی تاریخ سے بے خبر ہونے کے باعث اُس کی ہلاکت آفرینیوں کو نہ جان سکے۔ ساری عمر اِن علوم کے پیدا کردہ اشکالات و شبہات سے متاثر اور اُس کے بالمقابل اپنی روایت کے حوالے سے احساسِ کہتری کا شکار رہے۔ وہ مغربی علوم خصوصاً سائنسی اکتشافات سے مغلوبیت و مسحوریت کی حد تک مرعوب تھے، اُسے حرفِ آخر اور کسی بھی چیز کے ردّ و قبول کی کسوٹی یا سقم و صحت کا معیار سمجھتے تھے۔ اُن کی پوری کوشش تھی کہ کسی طرح اسلام اور جدید سائنس کے درمیان تصادم اور مغایرت کو ختم کر کے جدید علوم کو Islamize کر لیا جائے۔ وہ اپنی اِس دُھن اور لگن میں اِس حد تک غلو کا شکار ہو گئے تھے کہ اُن کے نزدیک سائنس میں خطا اور غلطی کا امکان ہی نہیں ہے، بھلے وحی کے ذریعے حاصل شدہ علم اُسے صراحتاً غلط گردان رہا ہو۔

ادھوری تعلیم، مادّی اور سائنسی علوم کے سامنے سرنگوں ہونے، رائے زنی کے معاملے میں عجلت اور اُس پر ڈٹ جانے کی عادت اور مابعد الطبیعی شعور کے فقدان، خاص طور پر انگلستان کے سفر اور وہاں سترہ ماہ کے قیام نے اُن کے قلب و ذہن کو ایک الگ راہ پر گامزن کر دیا تھا۔ اُن کی آنکھوں کو مغرب کی ظاہری چمک دمک، جدید علوم اور صنعتی ترقی کے شباب نے خیرہ کر دیا تھا۔ مغربی تہذیب و افکار کی برتری سیّد صاحب کے دل و دماغ پر چھا گئی اور اعصاب پر سوار ہو گئی تھی، جس نے اُنھیں یورپیوں کے کمزور پہلوؤں اور تاریک رُخوں پر نظر کرنے کا موقع ہی فراہم نہیں کیا۔ انگلستان سے واپسی پر اُنھوں نے جو کچھ فرمایا اُس سے اُن کی ذہنی کیفیت کا بہ خوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ مغربی محبت کا نشہ دو آتشہ سہ آتشہ ہو گیا تھا، لکھتے ہیں:

> ”تمام خوبیاں دینی اور دنیوی جو انسان میں ہونی چاہییں وہ خداوند تعالیٰ نے یورپ کو بالخصوص انگلینڈ کو مرحمت فرمائی ہیں“۔[1]

اِن تمام خوبیوں اور کمالات پر مستزاد ”حقیقی اسلام“ پیش کرنے کی دھن اور تفسیر لکھنے کی تحریک نے معاملہ بگاڑ دیا۔

سرسید: حقیقت تک رسائی کے ذرائع: سائنس سے کلیۃً ناواقفیت:

سرسیّد کے نزدیک حقیقت تک رسائی کے چند ذریعے تھے:

سائنس، جس کے بارے میں اُن کا کہنا ہے:

> ”پس نیچرل سائنس کی ترقی اور تحقیقات اور دلائلِ مقینہ سے جو اُمور ثابت ہوتے وہ سب اولیات میں داخل ہیں کیوں کہ وہ سب مشاہدہ بالکبر یا مشاہدہ بالآلات پر مبنی ہیں“۔

۱- مسافرانِ لندن [مرتب: شیخ محمد اسمٰعیل پانی پتی]، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۱ء، صفحہ ۱۸۵۔

سر سید: مشاہدہ تجربی عمل کا نتیجہ: سائنس سے ناواقفیت کا ثبوت:

[۲] مشاہدہ، جو سائنسی طریقہ کار ہے، کے متعلق لکھتے ہیں:

"اب ہم کو اِس بات پر غور کرنا باقی ہے کہ جس چیز کا ہم نے مشاہدہ کیا ہے اور جس کو ہم نے دلیل قطعی یعنی مشاہدے سے واقعی بیان کیا ہے، قرآن مجید یا وہ احادیث صحیحہ جو بہ درجۂ یقین یا قریب بہ درجۂ یقین یا قریب بہ ظنِ غالب پہنچی ہیں اور کوئی نقص یا کوئی وجہ اُن کے انکار کی بھی نہیں ہے، وہ تو اِس کے مخالف ہیں کیوں کہ وہ اگر اِس کی مخالف ہوں تو دو کاموں میں سے ایک ضرور کرنا پڑے گا، یا اُس مشاہدے کو غلط ماننا پڑے گا یا، نعوذ باللہ، اسلام کو غلط ماننا پڑے گا"۔[1]

سیّد صاحب نے عملاً اسلام کو غلط تسلیم کرنا گوارا کیا، لیکن مشاہدے کو غلط کہنے پر راضی نہ ہوئے، اِسی لیے اُنھوں نے جنات و ملائکہ کے وجود، حضرت مسیح علیہ السلام کی بدوں والد پیدائش، معجزاتِ انبیا، معراجِ جسمانی، سات آسمانوں اور زمینوں، غرض ہر ایسی دینی حقیقت کا جس کا اثبات بہ ذریعہ نقل ہوتا ہو اور وہ مشاہدے میں نہ آتی ہو یا انیسویں صدی کی سائنس کے لیے ناقابلِ قبول ہو، نہ صرف انکار، بلکہ استہزا و تمسخر کیا، چناں چہ روزِ قیامت آسمان کے پھٹنے کا انکار کرتے ہوئے فرشتوں کے بارے میں لکھتے ہیں:

"جب اڈا ہی نہ رہے گا تو بیٹھیں گے کاہے پر"۔

سر سیّد نے "مشاہدے" کی بانسری تو خوب بجائی اور اُسے اپنی تحقیقات کا آخری اور حتمی درجہ قرار دیتے ہوئے ارشاد فرمایا:

"علومِ جدیدہ کے دلائل صرف قیاسی اور فرضی ہی نہیں رہے بلکہ تجربے اور عمل نے اُن کو درجۂ مشاہدہ تک پہنچا دیا ہے"۔[2]

حالاں کہ Scientific Method میں مشاہدہ کسی بھی تجربی عمل کا پہلا قدم ہے، مشاہدے کی سائنسی حقیقت سے ناواقفیت کے باعث سر سیّد اِسے تجربے اور عمل کا نتیجہ اور حاصل قرار دے رہے ہیں۔ دوسرے یہ کہ ہر مشاہدہ کسی نظریے کا رہین ہوتا ہے۔ لہٰذا کسی بھی تجربی عمل میں اوّلیت نظریے یا مفروضے کو ہوتی ہے، جس کی بنیاد پر مشاہدہ کیا جاتا ہے۔

فطرت: حقیقت تک رسائی کا معیار: جسے مغرب نے مسترد کر دیا:

سر سیّد کے نزدیک حقیقت تک رسائی کا تیسرا ذریعہ اور معیار "فطرت" ہے۔ فطرت کے میکانکی تصوّر کو جسے اُنھوں نے اٹھارویں ۱۸ صدی کی مغربی فکر سے مستعار لیا تھا، اور اِسے قرآن فہمی بلکہ

۱۔ سیّد احمد خان، مقالاتِ سر سیّد [مرتب، شیخ محمد اسمٰعیل پانی پتی]، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۱ء۔

۲۔ ایضاً، جلد ۲، صفحہ ۱۹۹۔

مراداتِ خداوندی تک رسائی کا سب سے راست اور محکم ذریعہ قرار دیا۔ جسے خود اُنیسویں صدی کی سائنسی ترقی نے درہم برہم کردیا۔ سرسیّد نے فطرت کو ایک اٹل اور محکم حقیقت بلکہ سچائی کا معیار قرار دے دیا۔ فرمایا:

''جب ہمارے پاس نیچر سچائی کا معیار ہے تو ہم نیچری ہونا کیوں نہ گوارا کریں''۔[1]

سرسیّد نظامِ فطرت میں کسی خارجی مداخلت کے قائل نہ تھے، یعنی خدا تعالیٰ بھی اُسے، نعوذ باللہ، تبدیل نہیں کرسکتے۔ اِسی لیے ان کے ہاں دعا وغیرہ کی کوئی اہمیت نہ تھی کہ جزا و سزا کا انحصار مرضیِ رب پر نہیں بلکہ فطرت پر ہے۔ وہ اسلام اور فطرت میں مکمل یگانگت اور ہم آہنگی کے قائل تھے، اور صاف کہتے تھے کہ:

الاسلام ھو الفطرۃ و الفطرۃ ھو الاسلام۔[2]

سرسید: لفظ فطرت اور اس کی حقیقت سے قطعی ناواقف:

سرسیّد چوں کہ انگریزی زبان و ادب پر عبور نہیں رکھتے تھے، اِس لیے اُنھوں نے فطرت کا انگریزی ترجمہ Nature سے کیا اور اِس غلط بات پر ڈٹ کر کہا:

''نیچر Nature ایک انگریزی لفظ ہے اور وہ ٹھیک ٹھیک مرادف ہے لفظ ''فطرۃ اللہ'' اور قانونِ قدرت کے''۔[3]

سرسیّد نے قرآن پاک کی ایک آیتِ مبارکہ میں مذکور لفظ ''فطرت'' سے اپنا مزعومہ مفہوم کشید کیا۔ فطرت کا روایتی اسلامی مفہوم اور تصوّر اُن کی نگاہ میں قابلِ التفات نہ تھا۔ مغرب کی انیسویں صدی کے میکانیکی تصوّرِ فطرت کی پوری حقیقت سے واقف ہوئے بغیر اُنھوں نے اُسے نہ صرف قبول فرمایا بلکہ اُسے اپنی فکر و نظر کا بنیادی استعارہ قرار دیتے ہوئے پوری کوشش فرمائی کہ کسی طرح اسے Islamize کرلیا جائے۔ تطویل سے بچتے ہوئے سطورِ ذیل میں فطرت کا اسلامی مفہوم اور مغرب کا فطرت سے متعلق ابتدائی و ارتقائی مؤقف بیان کیا جارہا ہے جس سے یہ بات کھل جائے گی کہ سرسیّد، اخلاص کے باوصف، فطرت کے روایتی و غیر روایتی کسی مفہوم سے پوری طرح واقف نہ تھے۔ اِسی لیے مرحوم محمد حسن عسکری [م ۱۳۹۸ھ] لکھتے ہیں:

''سرسیّد اور دوسرے نیچری یہ بھی نہیں جانتے کہ لفظ ''نیچر'' انگریزی میں کتنے معنی رکھتا ہے''۔[4]

خود سرسیّد کے عزیز ترین رفیق نواب محسن الملک لکھتے ہیں:

''یہاں تک کہ سیّد صاحب قبلہ نے بھی جن کی زبان پر ہر وقت نیچر مبارک کا لفظ رہتا ہے، اور جن کے قلم سے ہر دم نیچر نکلتا رہتا ہے اور جن کی تفسیر کا مدار نیچر پر ہے، اس لفظ کی حد بتائی نہ تعریف''۔[5]

۱۔ سیّد احمد خان، مقالاتِ سرسیّد، جلد ۵، صفحہ ۱۵۳۔

۲۔ سیّد احمد خان، سفرنامہ پنجاب [مرتب: سیّد اقبال علی] علی گڑھ: انسٹی ٹیوٹ، ۱۸۸۴ء، صفحہ ۱۹۸۔

۳۔ سیّد احمد خاں، تہذیب الاخلاق [مرتب: منشی فضل دین] لاہور: مصطفائی پریس، ۱۸۹۵ء، جلد ۲ صفحہ ۳۲۸۔

۴۔ سیّد حسن عسکری، مجموعہ حسن عسکری، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۴ء، صفحہ ۱۱۹۷۔

۵۔ نواب محسن الملک، مکاتبات الخلان فی اُصول التفسیر وعلوم القرآن [مرتب: محمد عثمان مقبول] علی گڑھ: مطبع احمدی، ۱۹۱۵ء، صفحہ ۱۶۷۔

فطرت: روایتی اسلامی مفہوم:

اسلامی روایت میں فطرت، قبولیتِ حق کی اُس خلقی استعداد کا نام ہے کہ اگر انسان کے قلب و ذہن پر خارجی عوامل اثر انداز ہو کر اُسے مسخ نہ کر چکے ہوں تو اُسے حق، یعنی انبیا و مرسلین کی تعلیمات، کے قبول کرنے میں ذرا بھی تامل نہ ہو۔ بالفاظِ دیگر فطرت انسان میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ودیعت شدہ وہ صلاحیت ہے جس کی بنا پر وہ عہد الست کو یاد کرنے، سمجھنے اور اُس کے مطابق اپنی زندگی کا رُخ متعیّن کرنے کی کوشش زندگی کے کسی موڑ پر بھی چاہے تو کر سکتا ہے، جس کی بنیادی شرط ارادہ وعزم اور طلبِ صادق ہے ـــ یہ فطرت حیوانی جبلت کی طرح نہیں جس سے انحراف ممکن نہ ہو بلکہ اِس کی قبولیت کی صلاحیت و استعداد اور انحراف کا اختیار خلقۃً انسان کے پاس موجود ہے۔ اِس استعداد، صلاحیت اور اختیار کے باعث ہی انسان پر خیر وشر، نیکی و بدی اور حق و ناحق کی قبولیت اور اُس کے انتخاب و ارتکاب کی ذمّے داری عائد ہوتی ہے اور اُس سے مسئولیت و جواب دہی کا جواز پیدا ہوتا ہے۔ اگر انسان اس خلقی استعداد سے محروم رہ جائے تو باز پرس اور جزا و سزا کا سارا تصوّر ہی مہمل اور بے معنی ٹھہرے گا۔ فطرت کی اس ہدایت کے باوجود دنیا میں انسان کو کسی بھی مثبت یا منفی طرزِ عمل کو اپنانے کا اختیار دے دیا جاتا ہے، قرآن اعلان کرتا ہے: اِنَّا ھَدَیۡنٰـہُ السَّبِیۡلَ اِمَّا شَاکِرًا وَّاِمَّا کَفُوۡرًا [۷۶:۳] ''ہم نے اس کو راہ سمجھا دی۔ چاہے وہ شکر کرنے والا بنے یا کفر کرنے والا''۔

فطرت: استفادے کی اہلیت ولیاقت: بنیادی شرائط:

البتہ اِس استعداد کا قوّت سے فعل میں آنا چند شرائط کے ساتھ مشروط ہے۔ اہم شرائط یہ ہیں:

[۱] طلبِ حق کی فطری خواہش زندہ ہو اور طالبِ حق بن کر حق کی جستجو کی جائے۔ یعنی وہ پانچ بنیادی سوالات جو ہر ذہن میں اٹھتے ہیں جن کے لیے کسی تعلیم اور مکتب کی ضرورت نہیں ہے کہ: میں کون ہوں؟ یہ کائنات کیا ہے؟ میں کہاں سے آیا ہوں؟ مجھے کس نے بنایا ہے؟ اور مرنے کے بعد میں کہاں جاؤں گا؟ یہ فطری سوالات ایک تنگ و تاریک گھروندے میں رہنے والے سے لے کر متمدّن بستیوں میں زندگی بسر کرنے والوں کے دلوں میں یکساں قوّت کے ساتھ اُٹھتے ہیں اور تلاشِ حق کے سفر کا عنوان بن جاتے ہیں۔

[۲] قوّتِ مشاہدہ اور اُس کا درست استعمال تاکہ انفس و آفاق میں اللہ تعالیٰ کی نشانیاں نظر آئیں۔

[۳] صحیح الفکر ہونا ـــ تاکہ غور و تدبّر کے بعد عہد الست تک رسائی ممکن ہو۔ یہ عہد یاد آتے ہی فطرتِ سلیم اور فکرِ صحیح زندگی کو نور سے بھر دیتے ہیں۔ یعنی دل اور ذہن تعصبات سے ماورا ہو ورنہ مشرکینِ مکہ کی طرح سب کچھ جان بوجھ کر بھی آدمی حق کو دانستہ جھٹلا دیتا ہے۔ ابو جہل کے بارے میں آتا ہے کہ غلافِ کعبہ سے لپٹ کر، چھپ کر قرآن کی آیات سُنتا تھا، اُس کا دل گواہی دیتا تھا کہ یہ کلام اللہ ہے۔ مشرکینِ مکہ اور اہلِ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت وعظمت کے قائل تھے۔ اُنھیں معلوم تھا کہ قرآن مجید کتاب اللہ ہے، وہ آپؐ کو اِس طرح پہچانتے تھے جس طرح اپنے بیٹوں کو پہچانتے تھے: اَلَّذِیۡنَ اٰتَیۡنٰھُمُ الۡکِتٰبَ یَعۡرِفُوۡنَہٗ کَمَا یَعۡرِفُوۡنَ اَبۡنَآءَ ھُمۡ [۲:۱۴۶] ''جنھیں ہم نے کتاب دی ہے وہ

تو اُسے ایسا پہچانتے ہیں، جیسے کوئی اپنے بچوں کو پہچانے‘‘۔لیکن قوم پرستی، تعصّب، تکبّر، ضد، حسد، نفرت، ہٹ دھرمی، بڑائی اور انانیت قبولِ حق کی راہ میں رکاوٹ بن گئے۔ابو جہل اور مشرکینِ مکہ کو یہ دکھ تھا کہ یہ کلام مکہ کے دو بڑے آدمیوں پر کیوں نازل نہ ہوا۔اہلِ کتاب کو غم یہ تھا کہ یہ الکتاب ہماری قوم کے بجائے بنی اسمٰعیل کے ایک فرد پر کیوں نازل کی گئی؟ اہلِ کتاب قرآن اور پیغمبر کو ’الحق‘‘ سمجھتے تھے لیکن اُنھوں نے کتاب کو پہچاننے اور اطمینانِ قلب کے باوجود اُس کا انکار کر دیا کہ یہ کتاب ہماری قوم کے کسی فرد پر کیوں نازل نہ ہوئی۔پیغمبر ہماری ملت میں کیوں نہیں معبوث ہوا۔[۲:۸۹] اہلِ کتاب نے فخر یہ کہا کہ: قَالُوْا قُلُوْبُنَا غُلْفٌ [۲:۸۸] ’’ہمارے دل تو بند ہیں‘‘۔مشرکین اور اہلِ کتاب کا مسئلہ یہ نہیں تھا کہ وہ سنتے، سمجھتے اور جانتے ہی نہ تھے، اُن کا قلب بھی مطمئن تھا کہ قرآن مجید کلام اللہ ہے اور حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول اور فرستادہ ہیں۔لیکن اُنھوں نے جانتے بوجھتے ہوئے اطمینانِ قلب کے باوجود ماننے سے انکار کر دیا۔اُن کا یہ رویّہ صرف رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نہیں تھا۔وہ پہلے بھی اپنے انبیا کے ساتھ یہی کرتے رہے، قرآن نے اُن کے نفس کی خباثت اور ذہانت کو نہایت بلیغ انداز میں بیان کیا ہے: قَالُوْا سَمِعْنَا وَ عَصَيْنَا [۲:۹۳] ’’ہم نے سُنا اور نافرمانی کی‘‘ ان کا سُننا نہ سُننا برابر ہے۔خواہ وہ سنے بغیر رد کر دیں یا سُن کر نافرمانی کریں۔اِس لیے قرآن وضاحت کرتا ہے:

وَ لَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ قَالُوْا سَمِعْنَا وَ هُمْ لَا يَسْمَعُوْنَ، اِنَّ شَرَّ الدَّوَآبِّ عِنْدَ اللّٰهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِيْنَ لَا يَعْقِلُوْنَ [۸:۲۱-۲۲] ’’اُن لوگوں کی طرح نہ ہو جاؤ جنھوں نے کہا کہ ہم نے سُنا حالاں کہ وہ سُنتے نہیں، یقیناً خدا کے نزدیک بدترین قسم کے جانور وہ بہرے، گونگے لوگ ہیں جو عقل سے کام نہیں لیتے‘‘۔ظاہر ہے مشرکین و کفار نہ بہرے تھے نہ گونگے، نہ عقل سے محروم، بلکہ وہ جانتے بوجھتے حق کا انکار کر رہے تھے۔قرآن یہ بھی بتاتا ہے مشرکین واہلِ کتاب کے مقابلے میں سلیم الطبع اور صحیح الفکر فرد کا رویّہ بالکل مختلف ہوتا ہے، وہ کہتا ہے: سَمِعْنَا وَ اَطَعْنَا ۔’’ہم نے سُنا اور اطاعت قبول کی‘‘۔قلبی اقرار کے باوجود اگر اطاعت اور عمل پر دل آمادہ نہ ہو تو یہ نتیجہ ہوتا ہے خواہشِ نفس کے الٰہ بن جانے کا، جو دنیا کی دل فریبیوں سے رشتہ توڑنے میں مزاحم ہو جاتی ہے۔کان، آنکھ اور دماغ سے لے کر قلب تک اگرچہ بہت کم فاصلہ ہے جو حق اِن مقامات سے گزر کر واضح ہو جاتا ہے اور توفیقِ ایمان پھر بھی نصیب نہیں ہوتی تو اُس کی ایک نہایت اہم وجہ اپنی گناہ گار زندگی پر استکبار کی حد تک اصرار ہوتا ہے۔کتاب اللہ میں واضح کر دیا گیا ہے: بَلٰى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّ اَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْٓئَتُهٗ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ، وَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ [۲:۸۱-۸۲] ’’یقیناً جس نے بھی بُرے کام کیے، اور اُس کی نافرمانیوں نے اُسے گھیر لیا، وہ ہمیشہ کے لیے جہنمی ہے اور جو لوگ ایمان لائیں اور نیک کام کریں وہ جنتی ہیں، جو جنت میں ہمیشہ رہیں گے‘‘۔

یعنی بدی کمانا اور اِس طرح کمانا کہ وہ پوری زندگی کا احاطہ کر لے، ایسے شخص کا ٹھکانہ جہنم کے سوا کیا ہو؟ اِس کے مقابلے میں اہلِ ایمان کی صفت یہ ہے کہ وہ ہر حال میں نیک عمل کرتے ہیں اور کبھی جب

اُن سے اتفاقاً نادانستہ طور پر خطا، گناہ، اثم، سرزد ہو جاتا ہے تو وہ اِس گناہ گار زندگی پر ایک لمحے کے لیے بھی اصرار نہیں کرتے، بلکہ اُنھیں معاً خدا یاد آ جاتا ہے وہ اُس کی بارگاہ میں استغفار، آنسو اور ندامت کا نذرانہ لے کر حاضر ہو جاتے ہیں: وَ الَّذِیْنَ اِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً اَوْ ظَلَمُوْٓا اَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللّٰهَ فَاسْتَغْفَرُوْا لِذُنُوْبِهِمْ وَ مَنْ یَّغْفِرُ الذُّنُوْبَ اِلَّا اللّٰهُ وَ لَمْ یُصِرُّوْا عَلٰى مَا فَعَلُوْا وَ هُمْ یَعْلَمُوْنَ [۳:۱۳۵]

عہدِ الست یعنی فطرت کا تقاضا یہی ہے کہ انسان دینِ اسلام قبول کرے۔ فطرت کے اِس تقاضے کی راہ میں اگر ایک اہم رکاوٹ ایک جانب اُس فرد کا حق کی طلب کے ساتھ ساتھ گناہوں پر اصرار ہو سکتا ہے تو دوسری جانب اُمّتِ وسط کی بداعمالیاں بھی ہو سکتی ہیں۔ جب قرآن کی حامل اُمّت اپنے کردار سے غیر مسلموں کے فطرت پر لوٹ جانے میں رکاوٹ بن جائے تو ایسا ہوتا ہے کہ لوگ اُن کے کردار کے باعث اسلام قبول نہیں کرتے۔ سورۂ ممتحنہ میں اس خطرے سے پناہ مانگی گئی ہے: رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلَّذِیْنَ كَفَرُوْا [۶۰:۵] ”اے ہمارے رب ہمیں کافروں کے لیے فتنہ نہ بنا دے“۔ اِس صورت میں کفار کی گمراہی کا سبب ہماری بدکرداری ہوگی۔ اِس لیے قرآن میں آتا ہے کہ روزِ حشر آپ فریاد کریں گے: وَقَالَ الرَّسُوْلُ یٰرَبِّ اِنَّ قَوْمِی اتَّخَذُوْا هٰذَا الْقُرْاٰنَ مَهْجُوْرًا [۲۵:۳۰] ”اے میرے رب میری قوم نے اس قرآن کو بھلا دیا تھا“۔

[۴] سلیم الطبع اور حق پسند ہونا ـــ یعنی خواہشِ نفس کُل زندگی کا احاطہ نہ کرے۔ تمنائیں خدائی کے درجے پر فائز نہ ہوں۔ خواہشِ نفس کا الٰہ بن جانا شرک کی بدترین شکل ہے۔ جو شخص العلم اور الکتاب کی دولت سے بہرہ یاب ہونے کے باوجود خواہشِ نفس کی غلامی اختیار کرے تو اِس کا ٹھکانہ بھی جہنم ہوتا ہے۔ سورۂ کہف میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ اگر خواہشاتِ نفسانی کی غلامی عادتِ اولیٰ یا فطرتِ اوّل کے درجے پر فائز نہ ہو یعنی گناہ گار زندگی عزیز و محبوب نہ ہو، معصیت پر رضامندی نہ ہو تو ہدایت نصیب ہو جاتی ہے لیکن گناہ گار زندگی پر اصرار قبولیتِ حق کی راہ میں حجابِ اکبر ہے۔

[۵] اپنی موجودہ زندگی، نفس کی حالت پر اطمینانِ قلب میسّر نہ ہو ـــ اپنی ذات ہر لحہ قابلِ اصلاح محسوس ہو اور خیر کی جستجو تڑپ بن جائے۔

[۶] وجدانی قوّت کا بیدار ہونا ـــ تاکہ حق شناسی اور معرفتِ خداوندی کے لیے عقلِ استدلالی کا زیادہ مرہونِ منت نہ ہونا پڑے، اور قیاس و استدلال کے جھمیلے میں پڑے بغیر اپنے مذہبی وجدان سے جس کا مافوق العقل [Supra-rational] ہونا ضروری ہے، حق کی معرفت حاصل کر سکے۔[۱]

فطرت: وحی کی روشنی میں روحانی و عقلی صلاحیت:

یہ سمجھنا کہ صرف فطرت، عقل اور وجدان کی صلاحیتوں کے ذریعے کوئی شخص اِس کائنات میں جاری و ساری وحدت کو پہچاننے سے عاری نہیں رہ سکتا محض مفروضہ ہے۔ اِس تفہیم کی بیان کردہ مندرجہ بالا شرائط میں سے صرف فطرت، عقل اور صرف وجدان کو ماخذِ علم سمجھنا محض واہمہ ہے۔

۱۔ اس سلسلے میں بنیادی استفادے کے لیے ملاحظہ کیجیے:
سید ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیمات، لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۲۰۰۶ء، حصہ اوّل، صفحات ۱۹۲-۱۹۷۔

فطرت کا یہ تصوّر اپنی اصل میں سراسر روحانی و عقلی ہے نہ کہ مادّی و طبیعی، جو روح، عقل اور نفس کے متوازن ربط و تعلّق سے وجود میں آتا ہے۔ اور اِس کا اظہار اسلامی تہذیب کے کونیاتی علوم [Cosmological Epistemology] میں ایک ایسے نظام ہائے تصوّرات کی شکل میں ہوتا ہے کہ جس کی پشت پر ایک طرف وحی کا نور ہوتا ہے اور دوسری طرف یہی نظام اِن اُصولوں کے عالم امکان و اسباب میں اطلاق و انطباق کا ضامن و ذریعہ بھی ہے۔

فطرت کی اتباع فی الحقیقت اسلام ہی کی پیروی ہے:

کتاب اللہ میں ''فطرت'' کا لفظ صرف ایک مرتبہ استعمال ہوا ہے:

فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفًا فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِىْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ وَ لٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ. [۳۰:۳۰]

''سو تم یک سو ہو کر اپنا رُخ اس دین کی طرف رکھو، اللہ کی دی ہوئی قابلیت کا اتباع کرو، جس پر اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو پیدا کیا ہے اور اللہ کی اس پیدا کی ہوئی چیز کو جس پر اس نے تمام آدمیوں کو پیدا کیا ہے بدلنا نہیں چاہیے، بس سیدھا دین یہی ہے لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے''۔

اسی فطرت کی ہدایت اور قبولیت کا نام ''اسلام'' ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ فرمارہے ہیں کہ تم اپنا رُخ اس ''دین'' کی طرف رکھو جس پر اللہ تعالیٰ نے انسانوں کی تخلیق فرمائی ہے اور دین نگاہِ خداوندی میں فقط ''اسلام'' ہے۔

اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ [۱۹:۳]

دین تو اللہ کے نزدیک اسلام [ہی] ہے۔

اور حدیث نبویؐ میں ہے:

مامن مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أوينصرانه أويمجسانه.[1]

منقولہ بالا آیت اور احادیث سے واضح ہوجاتا ہے کہ فطرت کے معنی فقط اور فقط اسلام کے ہیں، اور اسلام سے مراد وہ دین ہے جس پر تمام انبیاء کرام علیہم السلام مبعوث و مامور تھے، اور اِسی کی آخری اور حتمی شکل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی۔ اللہ تعالیٰ نے اِسی اسلام کے اتباع کا حکم دیا ہے اور اِسے تبدیل کرنے سے منع فرمایا ہے۔

فطرت کی عدمِ اتباع فطری استعداد کے غیر موجود ہونے کی دلیل نہیں:

اگر خارجی عوامل و عوارض کے باعث کوئی شخص اسلام قبول کرنے سے مانع رہتا ہے تو اِس سے اُس کی خلقی استعداد و صلاحیت پر کوئی فرق اور اثر نہیں پڑتا وہ اپنی جگہ باقی رہتی ہے مگر مستور اور مخفی ہوجاتی ہے ـــ یہ اسلامی روایت و تہذیب میں فطرت کا قرآن و حدیث سے ثابت شدہ متواتر و مسلسل مفہوم ہے

۱۔ محمد بن اسمٰعیل بخاریؒ، صحیح البخاری، کتاب التفسیر، باب قوله لا تبدیل لخلق الله، جلد۲، صفحہ ۷۰۷۔

جس کا سرسیّد احمد خان کے مغربی نظریے سے مستعار تصوّرِ فطرت سے کوئی تعلق نہیں۔ وہ جس تصوّرِ فطرت کو مسلمانوں میں رائج کرنے کے خواہاں تھے، جسے حقیقت وحقانیت کا معیار گردانتے، قرآن وسُنّت اور دینی مابعد الطبیعیاتی حقائق کے ردّ وقبول کا معیار جس تصوّرِ فطرت پر رکھتے تھے وہ مغرب میں اٹھارویں ۱۸ صدی میں قائم ہوا، انیسویں ۱۹ صدی میں مشتہر ہوا اور بیسویں ۲۰ صدی میں خود مغرب نے سرسیّد کی اِس آخری حقیقت کی سچائی کا بت پاش پاش کر دیا۔ مذاہب کے جس مشترک تصوّرِ فطرت کو سرسیّد ردّ اور ترک کرنا چاہتے تھے، وہ دنیا کی تمام روایتی تہذیبوں اور سولہویں صدی تک مغرب میں پورے آب وتاب کے ساتھ رائج رہا، اور اسلامی فکر وتہذیب میں آج بھی ہے۔

فطرت کی اساس: مابعد الطبیعی علمیات:

فطرت کا تصوّر دنیا کی تمام روایتی تہذیبوں میں اپنے اپنے منہاجِ علم کے مطابق پایا جاتا ہے۔ اِس منہاج کا مدار وانحصار اس بنیادی خیال اور مرکزی نقطے پر ہوتا ہے جس کی تشکیل وتعیین اُس تہذیب کی وحی [revelation] اور مابعد الطبیعی علمیات [Metaphysical Epistemology] کرتی ہے۔

روایتی تصورِ فطرت: ربانی مداخلت کے زیر اثر ہمہ وقتی معجزہ:

دنیا کی تمام روایتی تہذیبوں میں، جن کی بنیاد مابعد الطبیعی حقائق اور وحی پر قائم ہیں، تصوّرِ فطرت کے حوالے سے باوجود اسالیب بیان اور پیرایۂ نگارش کے تفاوت واختلاف کے ایک اساسی مماثلت ووحدت اور اشتراک پایا جاتا ہے کہ: فطرت ایک ہمہ وقتی اور دوامی معجزے کا نام ہے جس کے زیرِ اثر اِس مرتّب ومنظّم کائنات کا ذرّہ ذرّہ ایک مقرّرہ قانون کا پابند، لیکن ربّانی قدرت ومداخلت کے تابع اور اپنی بقا وتجدید میں کلیۃً اُسی پر منحصر ہے۔

فطرت خود مختار ہے اور نہ اُس کا وجود بالذّات، بلکہ حقیقتِ عظمٰی سے مستعار اور بالعرض ہے۔ اگر حقیقتِ عظمٰی اور ہستیِ مطلق کی قائمیت اُس سے نظرِ التفات ہٹا لے تو یہ یک لخت فنا اور معدوم ہو جائے۔ حقیقتِ عظمٰی مادّی کائنات سے ماوراء ومنزّہ مگر مربوط ومتعلّق ہے۔

ازمنۂ وسطٰی تک مغرب کی عیسوی تہذیب بھی کم وبیش اِسی تصوّرِ فطرت کی حامل تھی جو کہ وحی کی حامل کوئی تہذیب ہو سکتی ہے۔ اُس عہد کا فلسفہ اور سائنس تک دین سے آزاد نہیں تھا۔ بیش تر مفکرین، سائنس داں اور فلسفی راہب اور پادری تھے۔ اِس صورتِ حال میں فطرت کی بالذّات قائمیت وبقا اور خود مختاری کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

فطرت کے میکانیکی نظریے کی تشکیل: مابعد الطبیعی تبدیلی: مغرب:

تحریک اصلاح [Reformation] اور نشاۃ ثانیہ [Renaissance] جو در اصل لادینیت اور دنیا پرستی کی بنیاد ہیں، اور جنھوں نے عیسائیت کے مذہبی جوہر کو منہا کر کے یونانی اندازِ تعقل کو نئے بال وپر عطا کیے۔ ان تحاریک کی ابتدا تک بھی فطرت کا تصوّر اپنے مفہوم ومعنی میں تدریجی تبدیلی

کے ساتھ کسی نہ کسی حیثیت سے موجود رہا۔ تا آنکہ انسانیت پرستی [Humanism] کی تحریک شروع ہوئی جس کی بدولت توجہ و التفات کا مرکز اور حقیقت کا انحصار صرف انسان پر رہ گیا کہ علمِ اشیا کا محور انسان ہے اور مابعد الطبیعی حقائق پر ایمان انسانی خود مختاری کا سودا ہے۔ اب کلیسائی علوم و فنون کو انسان کی کامرانی اور ترقی کی راہ کا کانٹا سمجھا گیا، مابعد الطبیعی علوم سے بیزاری پیدا ہونے لگی اور یونانی علوم کو اصل حقیقت قرار دیا گیا۔ اس کے نتیجے میں دین و دنیا کی جدائی کا امکان پیدا ہوا اور مابعد الطبیعیات ختم ہو کر صرف طبیعیات باقی رہ گئی، Scientific Method اور Nominalism کے باعث فطرت کے نئے نئے مفاہیم پیدا ہونے شروع ہوئے اور کسی ربانی مداخلت کے بغیر فطرت کی خود مختاری اور بالذات قائمیت کا نظریہ پروان چڑھا۔ بالفاظِ دیگر فطرت کا میکانیکی تصوّر قائم ہوا۔ جس کے مطابق: فطرت ایک مشین ہے اور اشیا اُس کے پُرزے۔ مشین چند مقرّرہ اُصولوں اور طے شدہ کُلیوں کے مطابق خود بہ خود چلتی ہے جسے کسی محرّک کی ضرورت نہیں بلکہ مادّہ خود اپنے اندر حرکت پیدا کرتا ہے۔ اس میں کوئی روحانیت نہیں، تمام اشیا کی حقیقت بہ شمول انسان چند خود کار عمل و ردِّ عمل میں پنہاں ہے۔ اِسی لیے Naturlism کہتے ہیں:

> The system of thought holding that all phenomena can be explained in the terms of natural causes and laws, without attributing moral, spiritual or supernatural significance of them.[1]

ڈیکارٹ اگرچہ فطرت پسند نہیں تھا، لیکن اس کا مشہور جملہ ہے:

> Give me matter and motion and I will construct the universe.[2]

"تم مجھے عناصر ترکیبی اور حرکت دے دو، میں تمھیں کائنات تخلیق کر دوں گا"۔

اُس کا گمان تھا کہ بستر پر پڑے پڑے تمام کائنات کا نقشہ یا خاکہ بنایا جا سکتا ہے۔[3]

نیوٹن کے زیر اثر میکانیکی کائنات کا تصور رائج ہوا، طبیعیات نے بالخصوص کائنات کو ایک ایسی مشین تصور کیا، جو مخصوص اور مستقل قوانین کے تحت کام کرتی ہے۔ یہ قوانین نہ صرف قائم بالذات اور خود مختار ہیں بلکہ کسی بھی قسم کی روحانی تنظیم سے بھی عاری ہیں:

> With Newton the Universe acquired an independent

1- *The American Heritage Dictionary of the English Language.*

2- John Daintith & Derek Gjertsen, [eds.], *A Dictionary of Scientists*, New York: Oxford University Press, 1999, p. 136.

3- J. Bronowiski and Bruce Mezlish, *The Western Intellectual Tradition*, Great Britin: Penguin Books, 1963, pp.264-66.

rationality quite unrelated to the spiritual order or to anything outside itself.[1]

انجیل کی سند فطرت پر معیار اور حکم نہیں: مغرب:

پھر اس تصور کو مزید ترقی ہوئی اُس نے جسارت پیدا کی کہ خدا کی دو کتابیں ہیں:

[۱] انجیل

[۲] فطرت

اِس پر مزید اضافہ یہ ہوا کہ انجیل کا مطالعہ بھی فطرت کی روشنی میں کرنا چاہیے۔ دوربین کے موجد گِلی لیو نے کرسٹینا آف ٹیسکنی کو لکھا:

> Methinks that in the discussion of natural problems, we ought not to begin at the authority of places of scripture, but at sensible experiments and necessary demonstrations. For, from the Divine Word, the sacred scripture and nature did both alike proceed ...... Nature, being inexorable and immutable, and never passing the bounds of the laws assigned her, ... I conceive that, concerning natural effects, that which either sensible experience sets before our eyes, or necessary demonstrations do prove unto us, ought not, upon any account, to be called into question, much less condemned upon the testimony of texts of scripture, which may, under their words, couch senses seemingly contrary thereto ...... Nor does God less admirably discover himself to us in Nature's actions, than in the Scripture's sacred dictions.[2]

’’میں سوچتا ہوں کہ فطرت کے مسائل پر کوئی بھی بحث ہو تو ہمیں یہ نہیں چاہیے کہ کتابِ مقدّس کی سند پیش کریں، بلکہ ہمیں چاہیے کہ ہماری بحث کا انحصار تجربے اور مشاہدے پر ہو، اِس لیے کہ مقدّس کتابوں اور فطرت دونوں کا سرچشمہ کلمۂ ربانی ہے، فطرت غیر متغیر اور اٹل ہے اور اپنے قوانین سے تجاوز نہیں کرتی، میرا خیال ہے کہ فطری نتائج کے بارے میں جنھیں ہمارے حواس محسوس کرتے ہیں کبھی کوئی شک یا شبہہ نہیں ہونا چاہیے۔ فطری

1- Charles Singer, *A Short History of Science to the Nineteenth Century*, Oxford: Clarendon Press, 1941, p. 252.

2- Edwin Arthur Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, New York: Dover Publication, Inc., 2003, p. 83.

کتابوں کو کبھی بھی الہامی کتابوں کی سند سے ردّ نہیں کرنا چاہیے، خدا الہامی کتابوں کی نسبت فطرت کے عوامل سے کوئی کم ظاہر نہیں ہوتا"۔

فطرت کا نامیاتی تصور: مغرب کا اگلا قدم:

سرسیّد کا عقیدہ تھا کہ فطرت کے قوانین اور ضابطے اِس قدر محکم، مضبوط اور اٹل ہیں کہ خود خالق فطرت بھی اُنھیں تبدیل نہیں کر سکتا، حالاں کہ اس مشینی تصوّرِ فطرت کو بیسویں صدی کی سائنسی دریافتوں نے درہم برہم کر دیا، سرسیّد اس سے بالکل لاعلم اور بے خبر تھے۔ اب فطرت کے میکانیکی تصوّر کی جگہ نامیاتی تصوّر سامنے آیا جس کے مطابق فطرت ایک جاندار ہستی ہے۔ بیسویں صدی کی شاعری میں اِس تصوّرِ فطرت کے نمونے اور محامد و مناقب بڑی کثرت سے ملتے ہیں۔ گویا انیسویں صدی کے جس میکانیکی تصوّر پر سرسیّد ایمان لائے اُسے بیسویں صدی میں خود مغرب ہی کے نامیاتی تصوّرِ فطرت نے نابود کر دیا:

> By the beginning of the 19th century a reaction against the natural law theories had developed for many reasons. First, and chief among them, was the critical spirit of a new scientific age that looked askance at unproved hypotheses. The social contract, in particular, was said to be palpably false, historically untrue. Second, it was asserted that deductive reasoning from a priori assumptions was incapable of yielding solutions to the problems of complex societies. Third, pure reason had been a slogan of the French Revolution with all its attendant excesses, and the reaction against the Revolution caused a reaction against using reason as the exclusive guide to social reform. Fourth, there was a growing conviction that improvement of the law would be more fruitfully approached on a practical basis, and not by appealing to reason. It was thought needful, above all, to understand existing institutions by means of a through analysis of them in order to bring about their improvement.[1]

مادے کی الوہیت: فطرت کے میکانیکی اور نامیاتی تصورات کی اساس: مغرب:

فطرت کا خواہ میکانیکی تصوّر ہو یا نامیاتی، اِن دونوں میں ایک چیز قدرِ مشترک ہے: مادّہ ــ بالفاظِ دیگر اِن دونوں تصوّرات کا مرکزی نقطہ اور قبلہ مقصود ایک ہے۔ اِس فطرت پرستی کا بدیہی

1- *The New Encyclopædia Britannica,* "Natural Law", Fifteenth Edition, 1983, Vol. 12, p. 865.

نتیجہ یہی نکلا کہ خدا کی ماورائے زمان و مکاں ابدیت و ثبات کو تو رد کر دیا گیا، لیکن یہی الوہی حق و اختیار مادّے کے حق میں تسلیم کر کے اُسے نہ صرف قائم بالذات [Self-Existent] مانا گیا، بلکہ تنہا پرستش کے لائق قرار دیتے ہوئے خدا کا قائم مقام قرار دیا گیا۔ Barond' Holbach لکھتا ہے:

"O Nature! Sovereign of all beings! And you, her adorable daughters, virtue, reason and truth! Be ever our only Divinities."[1]

جدید مغرب: فطرت اب ایک داشتہ ہے: استعمال کرو اور پھینک دو: حسین نصر:

بیسویں صدی کی سائنس اور ٹیکنالوجی نے تو فطرت کی تقدیس اور اس کے زیر اثر تخلیقی اظہار کی معنویت ہی کو یک سر ختم کر دیا ہے۔ قبل از جدید معاشروں میں فطرت کی حیثیت ایک ایسے تخلیقی اظہار کی تھی جس کے پس پشت ایک شاعرانہ یا الہامی شعور کارفرما تھا۔ وہاں اشیا اور فطرت حسن، سچائی اور شان کو عیاں کرنے کے لیے استعمال کی جاتی تھیں۔ اس کا مقصد فطرت اور کائنات پر ارادۂ انسانی کا تسلط نہیں تھا۔ فطرت کی بابت یہ وہ بنیادی مابعد الطبیعی تبدیلی ہے جس کے تحت بیسویں صدی کی سائنس اپنے ساتھ ٹیکنالوجی کا ایک بالکل نیا تصور لائی ہے، جس کے مطابق فطرت اب کوئی مقدس شے نہیں بلکہ استعمال کرنے کی ایک چیز ہے اور بے کار ہو جانے کی صورت میں پھینک دینے کے لائق۔ حسین نصر کے الفاظ میں:

Nature has come to be regarded as something to be used and enjoyed to the fullest extent possible. Rather than being like a married woman from whom a man benefits but also towards whom he is responsible, for modern man nature has become like a prostitute — to be benefited from without any sense of obligation and responsibility toward her. The difficulty is that the condition of prostituted nature is becoming such as to make any further enjoyment of it impossible. And, in fact, that is why many have begun to worry about its condition.[2]

''فطرت اب ایک ایسی چیز بن کر رہ گئی ہے جس کا محض استعمال کیا جائے، اور بڑی سے بڑی حد تک فائدہ حاصل کیا جائے۔ ایک محصنہ [شادی شدہ] عورت ہونے کے بجائے کہ جس سے فائدہ اُٹھاتے وقت انسان خود کو اس کے تئیں ذمے دار بھی سمجھتا ہے، جدید

1- Franklin Baumer, *Religion and the Rise of Scepticism*, New York: Harcourt, Brace & Company, 1960, p.64.
2- Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*, London: Unwin Paperbacks, 1990, p. 18.

انسان کے لیے فطرت ایک ''طوائف'' کی حیثیت اختیار کر چکی ہے جس سے احسان مندی اور احساس ذمے داری کے بغیر فائدہ اٹھایا جاتا ہے مشکل یہ ہے کہ عصمت دریدہ فطرت اس حال کو پہنچ چکی ہے کہ مزید لطف اٹھانا محال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بہت لوگ اس کی حالت پر فکر مند رہنے لگے ہیں''۔

سرسید: خدا پکا اور چھٹا ہوا نیچری ہے: [نعوذ باللہ]

ان تمام حقائق سے لاعلم ہونے کے باوجود سرسید فطرت کی اتباع و تقلید کا نعرہ لگا رہے تھے۔ سرسیّد احمد خاں پر فطرت کی تقلید کی دھن ایسی سوار تھی کہ وہ اللہ تعالیٰ تک کو ''نیچری'' کہنے سے نہیں چوکتے تھے۔ بعض اوقات انتہائی پھکڑ پن اور ابتذالی انداز میں یوں گویا ہوتے:

''جو ہمارے خدا کا مذہب ہے وہی ہمارا مذہب ہے، خدا نہ ہندو ہے نہ عرفی مسلمان، نہ مقلّد، نہ لامذہب، نہ یہودی، نہ عیسائی، وہ پکّا اور چھٹا ہوا نیچری ہے''۔[1]

عقائد و عبادات کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کا حکم نہیں بلکہ نیچر کا مقتضیٰ ہے:

''قدیم اُصول یہ ہے کہ نیکی یا عبادت حور و قصور و بہشت کے ملنے اور دوزخ کے عذاب سے بچنے کے لیے یا خدا کی رضا مندی کے لیے اور اِس کی خفگی سے بچنے کے لیے کرنی چاہیے، جدید اُصول یہ ہے کہ ہمارے نیچر کا مقتضیٰ یہی ہے کہ ہم کو نیک ہونا چاہیے''۔[2]

سرسید کے نظریہ فطرت کی راہ میں بڑی رکاوٹیں:

سرسیّد جن اُصول و نظریات کو قرآن مجید یا اسلام کے نام پر پیش کرنے کے خواہاں تھے، اُس کی راہ میں چند بڑی رکاوٹیں تھیں:

تقلید: پہلی رکاوٹ:

اُمّت کا سوادِ اعظم چار فقہی مکاتبِ فکر میں سے کسی ایک اسکول کی تقلید کا قائل تھا، لہٰذا تقلید کی موجودگی میں اپنے مزعومہ افکار و نظریات کے فروغ میں کامیابی کا امکان نہ تھا۔ اِس لیے سرسیّد نے سب سے پہلے تقلید کے خلاف آواز اٹھائی۔ اور آج اُن ہی کی تقلید میں ہر متجدّد کا یہی نعرہ ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''جس قدر نقصان اسلام کو تقلید نے پہنچایا ہے، اتنا کسی چیز نے نہیں پہنچایا، سچے اسلام کے

1۔ سیّد احمد خاں، مقالات سرسیّد، جلد ۱۵، صفحہ ۱۴۷۔

2۔ ایضاً، جلد ۳، صفحہ ۲۷۔

حق میں تقلید سنکھیا سے بھی زیادہ زہر قاتل ہے، بلا شبہہ ہم نے علما کو مثلِ یہود و نصاریٰ اربابًا من دون اللّٰہ سمجھ لیا ہے"۔[1]

"ٹھیٹ اسلام کی رُو سے ہر ایک شخص کو آزادی ہے کہ خود قرآن مجید کے احکام پر غور کرے اور جو ہدایت اُس میں پائے اُس پر عمل کرے، کوئی شخص کسی دوسرے کی رائے اور اجتہاد اور سمجھ کا پابند نہیں.... ہر شخص آپ اپنے لیے مجتہد ہے"۔[2]

مفسرین سلف کا تفسیری سرمایہ: دوسری رکاوٹ:

تقلید کی مخالفت کے بعد بھی سر سیّد کو اپنے مزعومہ مقصد میں کامیابی کا امکان نہ تھا، مفسّرینِ سلف کی تفسیری کاوشیں اُس کی راہ میں سنگِ گراں تھیں، لہٰذا سر سیّد نے کھل کر تفاسیر و مفسّرینِ سلف کی مخالفت کی اور کہا:

"صرف کتاب اللہ، یعنی قرآن مجید، ایسا تھا جو تمام آفات سے محفوظ تھا، مگر مفسّرین نے اُس پر بھی رحم نہیں کیا"۔[3]

"بعض نا سمجھ یہ بحث کرتے ہیں کہ جو تفسیر تم نے بیان کی ہے بدوانِ عرب، اور صحابہؓ و تابعین اِن آیتوں کی یہی تفسیر سمجھتے تھے یا نہیں، مگر ایسی حجت کا پیش لانا اصل بات کو نہ سمجھنے کا باعث ہے"۔[4]

"ترقی علوم خود اس امر کا تصفیہ کرنے والی تھی کہ قرآن مجید کا مقصد اس سے زیادہ اعلیٰ و افضل تھا اور ہرگز مصلحت نہ تھی کہ خدا ایسے باریک مسئلے کو اُونٹوں کے چرانے والوں کے سامنے جن کے علم و تجربے نے کافی ترقی نہیں کی تھی بیان کر کے لوگوں کو پریشانی میں ڈالتا اور تعلیمِ اخلاق کو جو اصلی مقصد مذہب کا ہے، ایسے دقیق مسائل میں ڈال کر برباد کرتا"۔[5]

احادیث و سنن: تیسری رکاوٹ:

مشکل اب بھی حل نہیں ہوئی تھی، کیوں کہ سر سیّد کے تفسیری منہاج کی راہ میں ایک اور بڑی رکاوٹ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نمونہ عمل اور آپؐ کے اقوال و ارشادات تھے جو قرآن کے بعد تفسیر و تفہیم قرآنی کا سب سے محکم اور مستند ذریعہ ہیں، لہٰذا سر سیّد نے احادیثِ مبارکہ کے انکار کا طرزِ عمل اختیار فرمایا اور اعلان کیا:

۱۔ سیّد احمد خان، خطوطِ سر سیّد [مرتب: راس مسعود]، بدایوں: نظامی پریس، ۱۹۲۴ء، صفحہ ۱۰۰۔
۲۔ سیّد احمد خاں، الخطبات الاحمدیہ فی العرب والسیرۃ المحمدیہ، لاہور: مسلم پرنٹنگ ورکس [س۔ن]، صفحہ ۱۸۲۔
۳۔ سیّد احمد خاں، مقالاتِ سر سیّد، جلد ۷، صفحہ ۳۱۹۔
۴۔ ایضاً، جلد ۴، صفحہ ۵۶۔
۵۔ سیّد احمد خان، آخری مضامین [مرتب: امام الدین گجراتی] لاہور: کوآپریٹو پرنٹنگ پریس، [س۔ن]، صفحہ ۴۸۔

''تمام علمائے حدیث اِس بات پر متفق ہیں کہ حدیثیں بالمعنی روایت کی گئی ہیں نہ باللفظ، اس لیے الفاظِ حدیث اُس اخیر راوی کے متصوّر ہوتے ہیں جن سے اُس نے روایت کی...... اس لیے اس بات میں حدیثوں اور سیر کی روایتوں سے بحث کرنا ہمارے نزدیک محض فضول اور بے فائدہ ہے''۔[1]

ایک جگہ اور فرماتے ہیں:

''حدیثوں پر استدلال کرنے میں لازم ہے کہ علاوہ دیگر اُصولِ تصحیح حدیث درایتاً بھی اُس پر نظر ڈالی جائے از روئے درایت بھی صحیح ہو''۔

سرِ دست اِن عبارات پر بحث کی گنجائش نہیں تا ہم اتنا عرض ہے کہ سرسیّد احمد خاں کے نزدیک احادیث پر درایتاً نظر ڈالنے سے قطعاً وہ منہاج مراد نہیں جو فقہا و محدثین کی کلاسیکی روایت میں مروّج ہے بلکہ یہاں درایتی معیار سے مراد انیسویں صدی کی سائنسی تائید ہے اور بس۔

کلام الٰہی اور کارِ الٰہی کا نظریہ: سرسید:

اِن سب سے پیچھا چھڑانے کے بعد اب تنہا قرآن مجید ہی قابلِ استناد رہ جاتا تھا، مگر یہاں مصیبت یہ تھی کہ قرآن مجید میں جنت و جہنم، وہاں کی نعمتوں اور کلفتوں، ملائکہ اور جنات، معجزاتِ انبیا مثلاً: حضرتِ مسیح علیہ السلام کی بدوں والد پیدائش، ناقۂ صالح کی خصوصیات، قمیصِ یوسف کے اوصاف، معجزاتِ موسیٰ علیہ السلام میں عصا کا سانپ بننا، جادوگروں سے مقابلہ کرنا، یدِ بیضا، پانی کا پھٹ کر راستہ بن جانا، حضرتِ یونس علیہ السلام کا مچھلی کے پیٹ سے زندہ نکل آنا، فی الفور سایہ دار درخت کا اُگنا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقعات میں معراج اور معجزات وغیرہ۔ غرض بے شمار مابعد الطبیعی حقائق اور ماوراو بالائے عقل مباحث خود قرآن مجید میں بیان کیے گئے ہیں جن کی سائنس سے تصدیق نہیں ہوتی، لہٰذا اب سرسیّد نے اِن مباحث کا انکار یا باطل تاویل کرتے ہوئے کارِ الٰہی [Work of God] اور کلام الٰہی [Word of God] کا نظریہ پیش فرمایا۔

کارِ الٰہی و کلام الٰہی میں تعارض سے کلام کا جھوٹا ہونا لازم: سرسید:

کارِ الٰہی اور کلام الٰہی کے نظریات کے تحت سرسید نے وحی الٰہی کو عقلِ انسانی کے تابع کرنے کی کوشش فرمائی۔ کیوں کہ Word of God یعنی کلام الٰہی تو اللہ تعالیٰ کے احکامات ہیں جن کے ذریعے خدا نے اپنی مرضی انسان کو بتلا دی، اجمال و اختصار اور ابہام کو اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے عملی نمونے یا اقوال و ارشاد کے ذریعے دور فرما دیا، اِس لیے Word of God میں تو دو رائے نہیں ہوسکتی۔ اب رہ گیا Work of God تو وہ خود تو ناطق ہے نہیں، بلکہ انسان مظاہرِ کائنات میں تدبّر و

۱۔ سیّد احمد خاں، مقالاتِ سرسیّد، جلد ۲ صفحہ ۸۱۔

تفکر اور غور و خوض سے اِس میں پوشیدہ و مستور عوامل اپنی عقل و دانست سے دریافت کرتا ہے، جو قطعیت سے خالی اور خطا کے امکان سے مملو ہوتا ہے، سائنسی نظریات میں تغیّر و تبدّل اِس پر گواہ ہے۔ لیکن سرسیّد احمد خاں اِس کے برعکس لکھتے ہیں:

''اب ہمارے سامنے دو چیزیں ہیں ورک آف گاڈ، یعنی خدا کے کام اور ورڈ آف گاڈ یعنی خدا کا کلام یعنی قرآن مجید۔ اور ورک آف گاڈ اور ورڈ آف گاڈ کبھی مختلف نہیں ہو سکتے، اگر مختلف ہوں تو ورک آف گاڈ تو موجود ہے جس سے انکار نہیں ہو سکتا۔ اِس لیے ورڈ آف گاڈ جس کو کہا جاتا ہے، اُس کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے، نعوذ باللہ منہا، اسی لیے ضروری ہے کہ دونوں متحد ہوں''۔[1]

یعنی اگر قرآن و سائنس میں کہیں تعارُض و تصادم ہو تو سرسیّد سائنس سے دست بردار ہونے کو تیار نہیں خواہ قرآن مجید سے دست بردار ہونا پڑے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

''ہمارا یقین کامل ہے کہ ورک آف گاڈ اور ورڈ آف گاڈ کبھی مختلف نہیں ہو سکتے گو ہم نے اپنے نفسِ علم سے کبھی ورڈ کے معنی غلط سمجھے ہوں''۔[2]

اِس اُصول پر[3] دیکھا جائے تو عہدِ رفتہ کی تمام تفاسیر بہ شمول سرسیّد کی تفسیر محض خیال آرائی اور ذہنی ورزش سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔

۱۔ سیّد احمد خاں، مقالاتِ سرسیّد، جلد ۲، صفحہ ۲۰۶۔

۲۔ ایضاً، جلد ۴، صفحہ ۶۲۔

۳۔ سرسیّد کے اس نقطۂ نظر کا تقابل مولانا محمد قاسم نانوتویؒ [م ۱۲۹۷ھ] بانی دار العلوم دیو بند کے نقطۂ نظر سے کرنا خالی از دلچسپی نہ ہوگا۔ سرسیّد نے سوالات اُصول کی صورت میں ڈھال کر مولانا نانوتویؒ کی خدمت میں ارسال کیے، جن کے جوابات مولانا نے مرحمت فرمائے۔ یہ مکاتیب ایک کتابچے ''تصفیة العقائد'' [مطبوعہ کتب خانہ عزیزیہ، دیو بند] کی صورت میں مطبوعہ ہیں۔ سرسید نے اپنا اصول یہ بیان کیا: ''اس کا کلام اور جس کو اس نے رسالت پر مبعوث کیا اس کا کلام ہرگز خلافِ حقیقت اور خلافِ واقعہ نہیں ہو سکتا'' اس کا جواب دیتے ہوئے مولانا نانوتویؒ نے لکھا: ''کلامِ خداوندی اور کلامِ نبویؐ جیسے مخالفِ حقیقت اور مخالفِ واقعہ نہیں ہو سکتا، ایسے ہی حقیقت اور واقعہ کے دریافت کرنے کی صورت اس سے بہتر کوئی نہیں کہ خدا تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی طرف رجوع کیا جائے۔ سو اگر کوئی طریقہ دربارۂ اخبار واقع و حقیقت مخالفِ کلام اللہ اور احادیثِ صحیحہ ہو تو کلام اللہ اور احادیث کے وسیلے سے اُس کی تغلیط کر سکیں گی، پر کلام اللہ اور احادیث کی تغلیط اِس طریقے کے بھروسے نہیں کر سکتے۔ اِس صورت میں اگر اشارۂ عقل معارض اشارۂ نقل ہو تو ہرگز قابلِ اعتبار نہیں۔ غرض عقل کی بات یہ ہے کہ کلام اللہ اور احادیث صحیحہ نمونہ صحت و سقم دلائل عقلیہ سمجھے جائیں، نہ برعکس علیٰ ھذا القیاس مضمون متبادر کلام اللہ و حدیث کو جو بہ اعتبار قواعد صرف و نحو دلالت مطابقی سمجھے جاتے ہوں، اصل مقرر کر کے دلائل عقلیہ کو اس پر مطابق کریں۔ اگر کھینچ کھانچ کر بھی مطابق آجائے تو فبہا ورنہ قصورِ عقل سمجھیں۔ یہ نہ ہو کہ اپنے خیالات و اوہام کو اصل سمجھیں اور کلام اللہ اور احادیث کو کھینچ تان کر اُس پر مطابق کریں''۔

سرسیّد اور حضرتِ مولانا نانوتویؒ کے سوال و جواب سے اس تصادم و بُعد کا بہ خوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے، جو مذہبی فکر اور سرسیّد کی نیچری فکر کے درمیان پایا جاتا ہے۔

قانونِ فطرت کی دریافت کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا: سرسید:

کارِ الٰہی [Work of God] جسے سرسیّد سچائی کا معیار سمجھتے ہیں اور اُسے خدا کا عملی عہد[1] قرار دیتے ہیں اُس کی حقیقت کے بارے میں خود ایک جگہ اُن کے قلم سے نکل گیا ہے:

''انسان نے اُن چیزوں کے تجربے سے جو خدا نے پیدا کی ہیں، اُس کی مخلوق کے قانونِ فطرت کو معلوم کیا ہے اور بے شبہہ وہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اُس نے مخلوقات کے قانونِ فطرت کو دریافت کر لیا ہے''۔[2]

اندازہ کیجیے اس حماقت کا کہ جس امر کی دریافت ہی ابھی محلِ نظر ہے اُسے سچائی اور کلام الٰہی کو پرکھنے کا معیار قرار دیا جا رہا ہے۔

دراصل ان سب کے پیچھے سرسیّد کی انیسویں صدی والی سائنس کی اختیاری عقل پرستی کا جذبہ کار فرما تھا۔ وہ بدقسمتی سے مسلمانوں کے بیدار جذباتی معاشرے میں رہتے تھے جہاں اُن کی ہمت نہیں پڑتی تھی کہ وہ صریح لفظوں میں سائنس یا عقل کے مقابلے میں قرآن مجید کو ردّ کریں۔ تاہم اُنھوں نے مختلف مقامات پر اِس کا دبے لفظوں میں اظہار بھی کیا ہے۔ ایک مقام پر Word of God [جو قطعی ہے] اور Work of God [جسے انسان اپنی کاوش فہم سے اخذ کرتا ہے] میں تقابل کر کے فیصلہ سناتے ہیں:

''اگر ورڈ، ورک کے کسی حیثیت کے مطابق نہیں تو ایسا ورڈ، ورڈ آف گاڈ نہیں ہو سکتا''۔[3]

یہ بالکل وہی بات ہے جو مارٹن لوتھر نے کہی تھی: ''جو بات عقل کے خلاف ہے وہ خدا کے بھی خلاف ہے''۔ ــــ سیّد صاحب کا ارشاد لوتھر کے اِس فقرے سے اپنی رکاکت میں کہیں بڑھا ہوا ہے۔ سارا جھگڑا اور نزاع دراصل ''میری دانست'' اور ''میری سمجھ'' کا ہے فرماتے ہیں:

''میں نے بہ قدر اپنی طاقت کے خود قرآن مجید پر غور کیا اور چاہا کہ خود قرآن ہی سے سمجھنا چاہیے کہ اُس کا نظم کن اُصولوں پر واقع ہوا ہے اور جہاں تک میری طاقت میں تھا میں نے سمجھا اور پایا کہ جو اُصول خود قرآن مجید سے نکلتے ہیں اُن کے مطابق کوئی مخالفت علومِ جدیدہ میں نہ اسلام سے ہے اور نہ قرآن سے''۔[4]

اِس ''میری سمجھ'' اور ''میری دانست'' نے اُنھیں کہاں تک پہنچا دیا، خود اُن ہی سے سن لیجیے:

''جن مجموعۂ مسائل واحکام واعتقادات وغیرہ پر فی زمانہ اسلام کا اطلاق کیا جاتا ہے، وہ یقیناً مغربی علوم کے مقابلے میں قائم نہیں رہ سکتا''۔[5]

۱۔ سیّد احمد خاں، مقالات سرسیّد، جلد ۲ صفحہ ۲۰۶۔

۲۔ ایضاً، جلد ۲ صفحہ ۲۳۸۔

۳۔ ایضاً، جلد ۲ صفحہ ۲۴۶۔

۴۔ ایضاً، جلد ۲ صفحہ ۲۰۰۔

۵۔ سیّد احمد خان، تہذیب الاخلاق، جلد ۲ صفحہ ۱۳۸۔

سرسید کے تصورِ فطرت اور قرآن کی تفسیر: اثرات و نتائج: دورِ رفقا کی شہادت:

یہ ہے سرسیّد کا نظریہ فطرت اور جذبہ عقل پرستی جس کو رائج کرنے کے لیے اُنھوں نے سُنّت، فقہ، احادیث، تفسیر سب کو داؤ پر لگا دیا۔ وہ اپنی محنت میں کس درجے کامیاب ہوئے اِس پر سیّد صاحب ہی کے دورِ رفقا کی شہادت ملاحظہ کیجیے:

نواب محسن الملک سیّد صاحب کے نام گرامی نامے میں لکھتے ہیں:

''آپ ایک اصل کو بھی اصولِ دین سے اور ایک اعتقاد کو منجملہ معتقداتِ مذہب کے ماڈرن سائنس اور زمانۂ حال کے فلسفے کی رُو سے لاء آف نیچر کے مطابق ثابت نہ کر سکیں گے۔''

''بس میرے نزدیک آپ دو مصیبتوں میں سے ایک سے بھی نہ نکل سکے، کہیں قرآن کے معنی سمجھنے میں غلطی کی اور کہیں نیچر اور لا آف نیچر کے ثابت کرنے میں ــ بعض جگہ تو آپ قرآن کا وہ مطلب سمجھے جو نہ خدا نے سمجھا، نہ جبرئیل، نہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم، نہ صحابہؓ، نہ اہلِ بیتؓ، نہ عام مسلمان ــ اور کہیں نیچر کے دائرے سے نکل گئے اور مذہبی آدمیوں کی طرح پرانے خیالات اور پرانی دلیلوں اور پرانی باتوں کا گیت گانے لگے''۔[1]

ڈپٹی نذیر احمد مرحوم سید صاحب کی قرآن فہمی اور تفسیر دانی کے متعلق فرماتے ہیں:

''سرسید احمد خاں صاحب کی تفسیر ایک دوست کے پاس دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ میرے نزدیک وہ تفسیر ''دیوانِ حافظ'' کی ان شروح سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی جن کے مصنفین نے جوڑوں سے کان گانٹھ کر سارے دیوان کو کتاب تصوف بنانا چاہا ہے۔ جو معنی سرسید احمد خان صاحب نے منطوقِ آیات قرآنی سے اپنے پندار میں استنباط کیے [اور میرے نزدیک زبردستی مڑھے اور چپکائے] قرآن کے منزل من اللہ ہونے سے انکار کرنا سہل ہے، اور ان معانی کو ماننا مشکل ...... یہ وہ معانی ہیں جن کی طرف نہ خدا کا ذہن منتقل ہوا، نہ جبرئیل حامیٔ وحی کا، نہ رسول خداؐ کا، نہ قرآن کے کتاب و مدون کا، نہ اصحابؓ کا، نہ تابعینؒ کا، نہ جمہور مفسّرین کا''۔[2]

ڈاکٹر مظفر اقبال لکھتے ہیں:

In his attempts to re-interpret Islam to accommodate modern Western Science, Ahmed Khan exposed his weaknesses in both domains of knowledge. He was severely criticized by the 'ulama' for the lack of qualifications to interpret the Qur'an and Hadith and shallowness of his

---

۱۔ سید محسن الملک، مکاتبات الخلان فی اصول التفسیر وعلوم القرآن، صفحہ ۱۶۔

۲۔ نذیر احمدؒ، موعظہ حسنہ، دہلی: مطبع انصاری، ۱۸۹۰ء، صفحہ ۱۷۵۔

knowledge of Western science and its philosophical underpinnings was apparent from his own writings. He had no training in any natural science or in philosophy of science and he had never finished his traditional education.[1]

نواب محسن الملک کے بہ قول سرسید احمد خاں اپنے مقصد میں بالکل ناکام رہے، وہ جس مغربی نظریۂ فطرت کے [اس کی حقیقت سے واقف ہوئے بغیر] قائل تھے اور جسے اٹل حقیقت سمجھتے تھے، آج خود مغرب میں اس کی حیثیت ''سقطۃ المتاع'' سے زیادہ نہیں ہے ـــــ عامۃ المسلمین مذہبی معاملات میں سرسید کی رائے کو پرکاہ کے برابر بھی وزن نہیں دیتے، دوسری طرف جس نظامِ تعلیم کو انھوں نے مغرب سے مستعار لے کر ہمارے یہاں رائج کیا، وہ کسی بلند مقصد حیات سے عاری اور اس طرزِ احساس سے مبرا تھا جو کسی قوم کے باطن میں قرار پکڑ کے اسے اعلیٰ نصب العین عطا کرتا ہے، بلکہ اس کا مقصد انگریزوں کی حکومت چلانے کے لیے ان کے دفتری نظام کے کل پرزے، یعنی کلرک، پیدا کرنا تھا، اسی لیے سرسید کے دیرینہ رفیق حالیؔ نے کہا تھا:

کمالِ کفش دوزی علم افلاطوں سے بہتر ہے[2]

خیر نظام تعلیم اور اس کی مقصدیت تو رہی ایک طرف ـــــ سرسید کے دینی معاملات میں تصرف، قرآن کی جسارت کے ساتھ تاویل و تشریح سے اہل زیغ اور گمراہ فرقوں کو صفِ اسلام میں داخل ہونے کی راہ فراہم ہوئی، خود رائی، اعجاب بالنفس اور آزادہ روی کا جو بیج انھوں نے بویا، اخلاص اور کیفیات قلبی سے قطع نظر، اس کے نتائج بد ہی نکلے، ان گنت گمراہ فرقے قادیانی اور منکرین حدیث درپردہ ان ہی کے فیض یافتہ اور اسی دبستان کے پروردہ ہیں۔[3]

1- Muzaffar Iqbal, *Islam and Science: Explorations in the fundamental Questions of the Islam and Science Discourse*, Lahore: Suhail Academy, 2004, p. 249.

۲- جمال پانی پتی، ''سرسید کا نظام تعلیم اور ہم''، مشمولہ اختلاف کے پہلو، صفحات ۱۹۰-۲۰۴۔

۳- سید ابوالحسن علی ندوی، مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کش مکش، کراچی: مجلس نشریات اسلام، [س-ن]، صفحہ ۱۰۰۔

نیاز — جدید سائنس سے ناواقفیت کے باوجود ایمان

ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

"اس میں شک نہیں کہ نیاز اُنیسویں صدی اور بیسویں صدی کے ابتدائی حصے میں سائنسی علوم کے زیرِ اثر مذہب کی متداول تشریحات سے سرسیّد کی طرح بے حد متاثر ہیں"۔[1]

نیاز: سائنس مادیت وروحانیت کا امتزاج: ایک سفیہانہ دعویٰ:

منظور احمد کے اِس بیان نے نیاز فتح پوری اور سرسیّد احمد خاں دونوں کے علم وفضل کی قلعی کھول کر رکھ دی اور یہ حقیقت واضح کردی کہ دونوں حضرات قرآن وحدیث تو کُجا، سائنس کی حقیقت وحدود سے بھی ناواقف تھے اور اِس زعم میں مبتلا تھے کہ سائنس زندگی اور کائنات کے ہر عقدے کو حل کر سکتی ہے۔ جس شعبے کا دائرۂ کار ہی حسّی اور طبیعی ہو وہاں مابعد الطبیعی دلالت کی تلاش ہی عبث ہے۔ پھر طبیعی دنیا میں بھی سائنس کا مطالعہ جُزوی ہے کُلّی نہیں۔ مگر نیاز فتح پوری لکھتے ہیں:

"عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ علم یا سائنس کا تعلّق صرف مادّی چیزوں سے ہے اور مذہب چوں کہ روحانی چیز ہے، اِس لیے سائنس کی رسائی وہاں ممکن نہیں، لیکن یہ غلط ہے کیوں کہ سائنس کا تعلق جس طرح مادّی چیزوں سے ہے اُسی طرح غیر مادّی اشیا سے بھی ہے، اگر وہ کمیّت سے بحث کرتا ہے تو کیفیت بھی اُس کی دسترس سے باہر نہیں.....سائنس فی الحقیقت نام ہے ایک صحیح اور بے لاگ انتقادی مطالعے کا خواہ اس کا موضوع کوئی مادّی چیز ہو یا غیر مادّی"۔[2]

کانٹ: حقیقت مطلقہ تک رسائی ممکن نہیں:

یہ بیان اگر کانٹ کے فلسفے کے ظہور سے پہلے دیا جاتا تو شاید علمی دنیا اس پر غور بھی کرتی۔ مگر کانٹ کی معرکہ آرا کتاب *Critique of Pure Reason* کے بعد کہ سائنس کے ذریعے ماوراء

۱- منظور احمد، "نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام"، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۶۶۔
۲- نیاز فتح پوری، من و یزداں، صفحہ ۲۳۲۔

الطبیعیات یا حقیقتِ مطلقہ [absolute reality] تک رسائی ممکن ہے، ایک مسترد اور نا قابلِ قبول فلسفہ ہے۔ تا حال کوئی بڑی علمی اور تنقیدی بحث وجود میں نہیں آئی جو کانٹ کے اِس نقطۂ نظر کی علمی بنیادوں پر تردید کر سکے کہ دنیائیں دو ہیں: *phenomena* اور *noumenon*۔ ایک دنیا وہ ہے جو ہمارے محسوسات کے دائرے میں ہے اور مرئی و معلوم ہے جب کہ دوسری دنیا وہ ہے جو ماورائے محسوسات موجود مگر غیر مرئی ہے۔ جس تک ذہن و عقلِ انسانی کی رسائی ممکن نہیں ہے۔ ماوراء الطبیعیات کی دریافت عقل کی استعداد و صلاحیت سے باہر کی چیز ہے۔ بالفاظِ دیگر عقل اس خاص استعداد سے محروم ہے جو حقیقت شے کے ادراک کی متحمل ہو سکے، کانٹ اپنی دو معروف اصطلاحات مظاہر [*phenomena*] اور حقیقت فی نفسہٖ [*noumenon*] کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتا ہے:

If by "noumenon" we mean a thing so far as it is *not an object of our sensible intuition,* and so abstract from our mode of intuiting it, this is a noumenon in the *negative* sense of the term. But if we understand by it an *object* of a *non-sensible intuition,* we thereby presuppose a special mode of intuition, namely, the intellectual, which is not that which we possess, and of which we cannot comprehend even that possibility. This would be 'noumenon' in the *positive sense* of the term.[1]

کانٹ کا اصل امتیاز ہی یہ ہے کہ اس نے عقل کی ان حدود کا تعین کر دیا جن میں رہتے ہوئے وہ اپنا خِلقی وظیفہ انجام دے سکتی ہے۔ ان سے ماوراء عقل کی کارفرمائی کا کوئی امکان نہیں:

The critique of pure reason can be regarded as the true tribunal for all disputes of pure reason; for it is not involved in these disputes--disputes which are immediately concerned with objects--but is directed to the determining and estimating of the rights of reason in general, in accordance with the principles of their first institution.

In the absence of this critique reason is, as it were, in the state of nature, and can establish and secure its assertions and claims only through *war*. The critique, on the other hand, arriving at all its decisions in the light of fundamental principles of

---

1- Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason,* [trans., Norman Kemp Smith], London: MaCmillan and Co. Ltd., 1929, p. 268, B307.

its own institution, the authority of which no one can question, secures to us the peace of a legal order, in which our disputes have to be conducted solely by the recognised methods of *legal action*. In the former state, the disputes are ended by a victory to which both sides lay claim, and which is generally followed by a merely temporary armistice, arranged by some mediating authority; in the latter, by a *judicial sentence* which, as it strikes at the very root of the conflicts, effectively secures an eternal peace. The endless disputes of a merely dogmatic reason thus finally constrain us to seek relief in some critique of reason itself, and in a legislation based upon such criticism. As Hobbes maintains, the state of nature is a state of injustice and violence, and we have no option save to abondon it and submit ourselves to the constraint of law, which limits our freedom solely in order that it may be consistent with the freedom of others and with the common good of all.[1]

عقل کی فعالیت کی اس تحدید کے باعث ہی کانٹ کے نزدیک حقیقت اشیا [noumenon] کے بارے میں سوچا تو جا سکتا ہے، جانا نہیں جا سکتا۔[2] یہی سبب ہے کہ کانٹ کے نزدیک تمام روایتی مابعد الطبیعیات واہموں [illusions] پر مشتمل ہیں کیوں کہ وہ عقل پر انحصار کر کے اور اس کی حدود کا تعین کیے بغیر تمام اشیا بہ شمول روح، کائنات اور خدا کا علم حاصل کرنے کے لیے کوشاں ہیں۔[3]

کانٹ: حقیقت دریافت کا موضوع نہیں، تخلیق کا عنوان ہے:

کانٹ کے فلسفے نے عملاً تلاشِ حقیقت کے بجائے تخلیقِ حقیقت [Creation of Reality] کے فلسفہ کو جنم دیا کہ انسان کے لیے حقیقت، جیسی کہ وہ ہے، کی تلاش تو ممکن نہیں البتہ حقیقت کو ویسا بنا دینا ممکن ہے جیسا کہ وہ بنانا چاہے، حقیقت ذہن انسانی میں ہوتی ہے لہٰذا ارادۂ انسانی ہی حقیقت کی تخلیق کرتا ہے۔ کائنات کو اپنے ذہن میں موجود تصورِ حقیقت کے مطابق ڈھال دینا ہی تخلیق ہے اور یہ تخلیق ہر آن بدلتی رہتی ہے، لہٰذا کانٹ کے بعد سائنس اور سائنسی ترقی حقیقت کی تلاش نہیں بلکہ اُس کی تخلیق میں مصروف ہے گویا سائنسی تخلیق کے ذریعے انسان حقیقت کو جیسا چاہتا ہے بنانے کی کوشش کر رہا ہے۔

1- Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 601-602, A752, B780.
2- Ibid., p. 170, B160-1.
3- Ibid., p. 297-300, A293-8, B350-5.

جدید سائنس: کائنات پر ارادۂ انسانی کا تسلط:

جدید سائنس کا مقصد اور تسخیر کائنات کا جدید الحادی نظریہ و فلسفہ یہی ہے کہ کائنات پر ارادۂ انسانی کو مسلّط کیا جائے، Marx کے الفاظ میں:

> The philosophers have only interpreted the world, in various ways; the point is to change it.[1]

مغرب کے نہایت اہم مفکرین Carolyn Merchant، E.F. Schumacher، اور Theodor Adorno، وغیرہ نے نہایت صاف اور واضح الفاظ میں اس بات کو بیان کر دیا ہے کہ سترھویں صدی کے سائنسی انقلاب نے سائنس کے اہداف و مقاصد کو فہم و فطرت کے حصول اور روشنی سے ہٹا کر اپنے مقاصد کے استحصال کی حد تک استعمال پر مرکوز کر دیا ہے:

> 17th century scientific revolution shifted science from a focus on understanding nature, or wisdom, to a focus on manipulating nature i.e. power and the science's emphasis on manipulating nature leads it inevitably to manipulate people as well.[2]

سائنس اور اس کی حدود کار:

نیاز فتح پوری صاحب نے اگر بیکن، ڈیکارٹ، اور کانٹ کو پڑھ رکھا ہوتا تو ایسی غیر علمی، بے بنیاد اور بے پر کی باتیں ہرگز نہ کرتے۔ خود ڈاکٹر منظور احمد کا درج ذیل اقتباس نیاز فتح پوری کی سائنس اور اس کے دائرۂ کار سے واقفیت اور مطالعے کے فقدان کی حقیقت آشکار کر دینے کے لیے کافی ہے۔ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

> ''سائنس کیا ہے اور اُس کے حدودِ کار کیا ہیں؟ مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ سائنس کے حدودِ کار ان سوالوں سے متعیّن ہوتے ہیں جن کے جواب دینے کا سائنس دعویٰ کرتی ہے جیسا کہ ہم نے اُوپر بیان کیا جب کوئی یہ بیان دریافت کرتا ہے کہ پانی کیسے بنا؟ اور اِس سوال سے اُس کی منشا یہ ہوتی ہے کہ جواب دینے والا پانی کے وقوعے کا تجزیہ کر کے یہ بتلائے کہ جس مرکب کا نام پانی ہے اُس کی ترکیب کن عناصر سے ہوتی ہے؟ اور اُن عناصر کو باہم ملانے کا طریقہ کیا ہے؟ وغیرہ، تو سوال کا یہ منشا جواب کو واقعات، اُن کے مشاہدے اور اُن کے درمیان علت و معلول کے رشتوں کی دریافت تک محدود کر دیتا ہے۔ سائنس کا کام فی الحقیقت یہی ہے۔ اِن حدوں سے آگے بڑھ کر جب کوئی سائنس دان اُن مسائل

1- Karl Marx, *Karl Marx: A Reader,* Jon Elster [ed.], UK: Cambridge University Press, 1986, p. 23.

2- Fritjof Capra, *Uncommon Wisdom: Conversation with Remarkable People,* London: Fontana, 1989, p. 213.

کے بارے میں کلام کرتا ہے جو واقعات اور اُن کے تحلیل و تجزیے کے علاوہ ہیں تو وہ ایک دوسرے میدان میں قدم رکھتا ہے جو سائنس کا میدان نہیں ہے۔ اِس دوسرے میدان میں اُس کے ادّعا کی صحت یا عدمِ صحت سائنسی واقعات سے متعیّن نہیں کی جاسکتی، دوسرے الفاظ میں سائنس جو کچھ "ہے" اُس کا تحلیل و تجزیہ نہیں کرسکتی، اُس کا مدار اُن معلومات پر ہے جو انسان کے حواس اُس کو فراہم کرتے ہیں اور اُن اشیا سے متعلق ہے جو اس کے بالواسطہ یا بلاواسطہ مشاہدے میں آتی ہیں، مذہب کے بنیادی حقائق مثلاً خدا، آخرت، نبوّت، سائنس کے دائرۂ کار سے باہر ہیں اور سائنس خود اپنی شہادت کے زور پر اُن کے بارے میں کوئی حکم نہیں لگا سکتی"۔[1]

ایک مقام پر مزید لکھتے ہیں:

"یوں بھی سائنسی معلومات نہ تو خدا کی ہستی کا ثبوت بن سکتے ہیں اور نہ اُس کی تردید میں پیش کیے جاسکتے ہیں۔ سائنس کی کوئی ایجاد، اُس کا کوئی نیا انکشاف، کائنات میں سلسلۂ اسباب و علل کی کوئی نئی دریافت خدا کے وجود کے خلاف یا موافق بنا کر پیش نہیں کی جاسکتی۔ سائنس کا دائرہ مذہب اور الٰہیات کے دائرۂ کار سے بالکل مختلف ہے"۔[2]

سائنس ایک کامیاب عملی مفروضہ:

سائنس کی بنیاد بھی پہلے سے طے شدہ نظریات ہیں، جنھیں تیقنات یا مزعومات کہا جاسکتا ہے، مشاہدہ کسی بھی نظریے کی تصدیق یا تردید میں حکم لگانے کے لیے کیا جاتا ہے، پھر جن حقائق کو مشاہداتی حقائق [Observed Facts] کہا جاتا ہے وہ فی الحقیقت مشاہدات کی تعبیریں ہیں جو مشاہدے کی ترقی سے تبدیل ہوسکتی ہیں۔ J.W. Sullivan لکھتا ہے:

> It is evident, even from this brief survey of scientific ideas, that a true scientific theory merely means a successful working hypothesis. It is highly probable that all scientific theories are wrong. Those that we accept are verifiable within our present limits of observation. Truth, then, in science, is a pragmatic affair.[3]

"سائنسی نظریات کے اِس جائزے سے یہ بات ثابت ہوجاتی ہے کہ ایک صحیح نظریہ محض یہ معنی رکھتا ہے کہ وہ ایک کامیاب عملی مفروضہ [successful working hypothesis]

۱۔ منظور احمد، "مذہب کی صداقت"، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۲۱۔

۲۔ منظور احمد، "ثبات، تغیر اور نشاۃ ثانیہ"، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۲۰۰۔

3- John William Navin Sullivan, *The Limitations of Science*, New York: The Viking Press, 1933, p. 158.

ہے۔ یہ بہت ممکن ہے کہ تمام سائنسی نظریات اصلاً غلط ہوں۔ جن نظریات کو ہم آج تسلیم کرتے ہیں، وہ محض ہمارے موجودہ حدودِ مشاہدہ کے اعتبار سے حقیقت ہیں۔ حقیقت [truth] اب بھی سائنس کی دنیا میں ایک علمی اور افادی مسئلہ [pragmatic affair] ہے"۔

مزعومات و نظریات: سائنسی علم کی واحد اساس:

ہر سائنسی حقیقت اوّلاً ایک مفروضہ ہوتی ہے۔ اگر مشاہدات، مفروضات کی تائید کر دیں تو وہ "سائنسی حقیقت" بن جاتی ہے اور اگر نہ کریں تو رَدّ ہو جاتی ہے۔ مفروضات اور نظریات کی محتاجی ہی در اصل سائنسی دعوے کی موت ہے، کیوں کہ سائنس کے استقرائی طریقۂ علم کے مطابق سائنس کی ابتدا و آغاز مشاہدہ و تجربہ ہے جو ایک ایسی معروضی بنیاد فراہم کرتا ہے جس کی اساس پر آفاقی نظریات قائم کیے جاسکتے ہیں۔ معروضی دعویٰ، ایسے دعوے کو کہتے ہیں جس کا تعلق subject سے نہیں بلکہ object سے ہوتا ہے، اِس لیے اِس کا تعلق کسی شخص کے خیالات و خواہشات اور نظریات سے ماورا [impersonal] ہوتا ہے، لہٰذا سائنس ہی حصولِ علم کا واحد عقلی [rational] اور آفاقی [universal] طریقہ کار سمجھا جاتا ہے۔ یہی وہ خیال ہے جس کی بنیاد پر تمام طریقہ ہائے علوم کو غیر عقلی [irrational] اور غیر آفاقی [non universal] قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ سائنسی علوم کی بنیاد مشاہدہ نہیں ہے مشاہدہ تو خود نظریے یا مفروضے [theoretical knowledge] کا رہین ہے۔

ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

> "سائنس کچھ "مزعومات" کی بنیاد پر اِس کائنات میں سلسلۂ اسباب کی تلاش کا نام ہے اور اِن "مفروضات" یا "مزعومات" میں خدا سے انکار یا اقرار ایک بالکل بے تعلق سی بحث ہے"۔[1]

سائنسی علوم کے زیرِ اثر مذہب کی تشریح: سائنس اور مذہب سے ناواقفیت:

سائنسی علوم کے زیرِ اثر مذہب کی متداول تشریحات سے متاثر ہونے کا مروّجہ اسلوب، علم و تقوے کے استثنا کے ساتھ، ٹھیک اُسی راہ پر گامزن ہے جس پر عہدِ عباسی میں معتزلہ تھے۔ فرق صرف یہ ہے کہ وہاں یونانی فلسفے کی اسلام سازی [Islamization] کا معاملہ تھا اور یہاں مغربی سائنس کی۔ یہ دونوں طریقے اپنی بنیاد میں کج اور غلط ہیں۔ غور فرمایا جائے کہ مسلمانوں نے اپنے عہدِ عروج میں جب زبردست سائنسی سرگرمیوں اور فتح یابیوں کا مظاہرہ کیا[2] اُس وقت کسی کلاسیکی مفسّر کے ذہن میں قرآنِ

۱- منظور احمد، "ثبات، تغیر اور نشاۃ ثانیہ"، مشمولہ اسلام- چند فکری مسائل، صفحہ ۲۰۰۔

۲- اس سلسلے میں ایک مغربی مفکر کا اعتراف ملاحظہ کیجیے:

The West owes a debt to the medieval Muslim world, for both its custodianship of classical wisdom and its generation of new knowledge in cartography medicine and philosophy as well as in =

مجید کی سائنسی تفسیر لکھنے یا بہ قول ڈاکٹر صاحب ''سائنس کے زیر اثر مذہب کی متداول تشریحات سے متاثر'' ہونے کا خیال نہیں پیدا ہوا۔ آج جب مسلمانوں کی سائنسی سرگرمیاں معطّل ہیں تو جدیدیت پسند مؤلفین و مصنفین نے اسلامی اقدار و روایات اور عقائد و نظریات کے تحفظ کا ضامن سائنس کو سمجھ لیا ہے۔ سائنس تغیّر پذیر ہے اور قرآن حکیم اٹل اور ناقابلِ تغیّر و تبدّل۔ سائنس اپنے اُصول و نظریات میں جدید انکشاف و اکتشاف پر انقلاب کی نئی کروٹ سے عبارت ہے۔ جو نظریات و مباحث آج درست معلوم ہو رہے ہیں، ہوسکتا ہے کہ کل ہونے والے تجربات کی روشنی میں وہ غلط ثابت ہو جائیں اور پرانی بحث نا درست اور کالعدم قرار دے دی جائے۔ اِس قبیل کے لوگ اتنا بھی نہیں سوچتے کہ اِس صورتِ حال میں اِن حضرات کی تحریریں پڑھنے والا یہ نہ سمجھ بیٹھے گا کہ قرآنی بیانات اور حدیثی مباحث بھی سائنس کی طرح ادلتے بدلتے رہتے ہیں۔ اگر سائنس کی اسلام سازی کے حق میں مطبوعہ لٹریچر کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ آج سے ایک صدی قبل بعض آیات کی تشریح کے ضمن میں جن سائنسی نظریوں کا حوالہ دیا جاتا تھا، اب اُن حوالوں سے اجتناب کیا جاتا ہے کیوں کہ اب وہ متروک ہو چکے ہیں۔ اِس لیے یہ بات بعید از قیاس نہیں کہ آج سے ایک صدی بعد قرآنی آیات کی جو سائنسی توضیح، توجیہ اور تفسیر پیش کی جائے گی، ان میں آج کے سائنسی نظریات کے حوالے سے احتراز کیا جائے گا۔

سائنس اور مذہب میں تطبیق: سائنس کی مذہب پر برتری کا شاخسانہ:

جب بھی دو چیزوں میں تطبیق کا عمل ہوگا تو فریقِ ثانی، یعنی جس سے تطبیق دی جارہی ہے، فریقِ اوّل پر، یعنی جس کو تطبیق دینا مقصود ہے، مرکزی، غالب اور فائق حیثیت اختیار کرلیتا ہے۔ اسلام اور سائنس میں تلفیق و تطبیق کا ہر عمل، سائنس کی اسلام پر برتری اور فوقیت پر منتج ہوگا، تطبیق سے پیدا ہونے والی مشابہت محض التباس ہے، جس پر کسی شعوری مؤقف کی تشکیل ممکن نہیں۔ جدید سائنس کی مجموعی فکر، مذاہب سے عموماً اور اسلام سے خصوصاً متصادم و متغایر ہے۔ اِس تصادم اور غیریت کی کم از کم معنویت یہ ہے کہ ایک کے بنیادی تصوّرات کی تشکیل و تہذیب میں دوسرے کا عمل دخل ممکن نہیں۔ تہذیبی اور معاشرتی سطح پر جدید سائنس اور اس کے لامحدود اور نوع بہ نوع مظاہر سرمایہ دارانہ نظام کا مرہونِ منت، عقل کی بے لگام اور خودسر حکمرانی کے مدّعی، انکارِ وحی اور علوم نقلیہ کے تمسخر، مذہبی مابعد الطبیعیات، احکامِ اسلام کی عدمِ ابدیت و حتمیت کا مؤید اور محض انسان کی سفلی خواہشات اور حیوانی خصائص کی تکمیل کے مظاہر ہیں۔ اس سائنس کی اسلام سے تطبیق کا ہر سوال بے معنی ہے — ہائیڈگر کے مطابق انسان the "they" سے متعین ہوتا ہے اور اس کا واحد مقصد Every Day Life کو معنویت عطا کرنا ہے۔ زندگی اس

= mathematics and optics. The English thinker Roger Bacon acknowledged it: 'Philosophy is drawn from the Muslims'.
Niall Ferguson, *Civilization: The West and The Rest*, Penguin Books, 2011, pp. 51-52.

بات کی مہلت ہی فراہم نہیں کرتی کہ کسی اور بات، مقصد یا کچھ اور ہونے کی جستجو کی جا سکے۔ شخصیت کا تعین بڑی حد تک اس بات پر منحصر ہوتا ہے کہ "the "they انسان پر کس حد تک غالب آتا ہے۔ اِسی لیے بہت سے فلسفی یہ کہہ دیتے ہیں کہ دنیا میں آنکھ کھولنے سے پہلے میں کہاں تھا، یہ سوال میرے شعور میں آنے سے پہلے کا ہے، میں اِس سوال کا جواب دینے کا مکلّف نہیں، جب میں حالت شعور میں نہیں تھا تو اِس کا جواب کیسے دے سکتا ہوں؟ اِسی طرح موت شعور کی موت کا نام ہے، جب شعور ہی نہ رہے گا تو اِس کے بعد کیا ہوگا؟ یہ سوال بھی غیر اہم ہے Some one thrown me in the world۔ لہٰذا دنیا میں آنے اور جانے کے درمیان کا وقفہ اہم ہے اور اُسی کو بامعنی بنا دینا مقصود ہے۔

مذاہب کو کسی فلسفے یا سائنس کے زیرِ اثر رکھنا ہی عملاً مذہب سے بغاوت، علومِ اسلامی کے مُسلّمہ اُصولوں سے انحراف، جدید سائنس، اُس کی ہلاکتوں اور سائنس اور سرمایہ داری کے تعلّق سے ناواقفیت کا ثبوت پیش کرنا ہے۔ آج دنیا کا کوئی سائنس دان اشیا کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے تحقیق نہیں کرتا، اربوں کھربوں روپے سائنس پر اشیا کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے خرچ نہیں کیے جا رہے۔ مذہب کی قبولیت یا عدمِ قبولیت کے فیصلے میں کسی پر جبر و اکراہ نہیں ہے۔ لیکن اگر قبول کرنا ہی ہے تو پھر پوری ایمانی یکسوئی اور عملی وابستگی کے ساتھ کہ مذہب خیالاتِ انسانی کے ہر زاویے اور حیاتِ انسانی کے ہر گوشے پر اپنی قانونی حاکمیت و حتمیت چاہتا ہے ورنہ:

وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّكُمْ فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّ مَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ [۱۸:۲۹]

''اور کہہ دو کہ [لوگو!] یہ قرآن تمہارے رب کی طرف سے برحق ہے تو جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کافر رہے۔''

نیاز ـــــ ایک غیر جانب دار مبصّر؟

ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

''نیاز کا مذہب کے بارے میں رویّہ غیر جانب دار مبصّر کا ہے''۔[1]

ایک صفحے پہلے ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں کہ نیاز مذہب کی متداول تشریحات کے معاملے میں سائنسی علوم سے متاثر تھے اور اب فرما رہے ہیں کہ مذہب کے بارے میں نیاز کا رُویّہ ''غیر جانب دار مبصّر'' کا ہے۔ جو شخص مذہب کو سائنس کی عینک لگا کر دیکھنے کا عادی ہو، وہ غیر جانب دار کیسے ہو سکتا ہے؟

اب یہ بھی معلوم نہیں کہ منظور احمد صاحب کے نزدیک غیر جانب داری کا مفہوم کیا ہے؟ آیا وہی مغربی مفہوم کہ انسان، کائنات، زندگی، آخرت اور دیگر مابعد الطبیعی اُمور پر اپنا نقطۂ نظر وضع کرنے کے لیے انسان کو آزادی ہونی چاہیے، وہ کسی الہامی ضابطے کا پابند نہیں، اُسے چاہیے کہ اپنا مذہب اور اخلاق خود وضع کرے۔

غور طلب بات یہ ہے کہ کیا دنیا کا کوئی انسان صحیح اور حقیقی معنوں میں ''غیر جانب دار'' ہو سکتا ہے؟ ماں کی گود سے لے کر مکتب کی دہلیز تک اور پھر وہاں سے اعلیٰ تعلیم کے حصول تک علم و تہذیب کا سفر کر کے، اپنے ماحول اور معاشرے میں زندگی کا سارا حصّہ بسر کر کے کوئی شخص یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ میں ''غیر جانب دار'' ہوں؟ انسان اپنی زندگی کے ابتدائی سفر سے لے کر انتہائی سفر تک، غیر ارادی ولا شعوری طور پر کسی نہ کسی متداول رجحان و فکر کا حامل ضرور ہوتا ہے خواہ مذہب بیزاری کا ہو یا مذہب پسندی کا۔ لیکن یہ کہنا کہ آدمی غیر جانب دار ہے خوش گمانی و خام خیالی ہے، واقعیت و حقیقت نہیں۔ جہاں تک نیاز فتح پوری کی بات ہے تو ڈاکٹر صاحب نے خود فرما دیا کہ وہ سائنسی علوم سے متاثر تھے اور جدید سائنس اپنی اصلیت اور ترقی کی تاریخ کے باوصف مغربی تہذیب کا مکمل شاخسانہ ہے۔[2]

اس لیے نیاز اسلام کے مقابلے میں مغرب سے مرعوب و مسحور تھے۔

۱۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۶۷۔

2- Ziauddin Sardar, *Explorations in Islamic Science*, London: Mansell Pub., 1989, p. 6.

کیا روایتی علما کا تفسیری منہاج محض لغت عرب پر منحصر ہے؟

ڈاکٹر منظور احمد لکھتے ہیں:

''علما نے جس طریق تفسیر کو اختیار کیا وہ اس [یعنی سر سیّد احمد خان کے طریق] سے مختلف ہے، انھوں نے کلام کی تفہیم لغت عرب اور الفاظ کے ان معروف معنوں کی مدد سے کی جو اس زمانے میں مستعمل تھے''۔[1]

سر سید کا علمی اثاثہ: معتزلی کتب کی خوشہ چینی:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب یہاں اُصول تفسیر کے مباحث پر گفتگو فرما رہے ہیں۔ اجماع امت اور سر سید احمد خاں کے تفسیری اُصولوں کے اختلاف کو بیان کرتے ہوئے سر سید کی تائید کر رہے ہیں۔ سر سید کا مسئلہ یہ تھا کہ وہ معتزلہ سے بے حد متاثر تھے اور معتزلہ کے علاوہ عالم اسلام کے تمام تفسیری سرمائے کو بے سند، بلا تحقیق اور افواہی روایتوں سے مملو قرار دیتے تھے۔ سر سید کا تمام تر فکری و مذہبی ورثہ، ان کا اجتہاد، علمی بدعات اور ان کی جدیدیت کے تمام سوتے فی الحقیقت صرف اور صرف معتزلی کتب کی ناقص خوشہ چینی سے زیادہ کچھ نہیں۔

قرآن میں تدبر سے مراد صرف لفظی موشگافی نہیں:

علمائے تفسیر نے کلام کی تفہیم صرف لغتِ عرب اور اپنے زمانے میں معروف و مستعمل معنوں کی مدد سے نہیں کی۔ یہ خالص پرویزی نقطۂ نظر ہے کہ کلام اللہ کے مختلف الفاظ کے لغوی معانی اور اس کے پسِ منظر کو کھنگال کر اس کا مفہوم متعیّن کیا جائے۔ علمائے تفسیر کے اُصولِ تفسیر سے سرسری واقفیت بھی ڈاکٹر صاحب کے اس بیان کی تردید کے لیے کافی ہے۔

کلام اللہ کے علوم و معارف صرف اس کے منطوق اور ظاہر ہی میں منحصر نہیں، اگر ایسا ہوتا تو اس میں تدبّر و تفکّر کی قطعاً ضرورت نہ تھی۔ لیکن قرآن اس ضرورت کا اعلان کرتا ہے:

۱۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۶۹۔

وَ اَنْزَلْنَآ اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْھِمْ وَ لَعَلَّھُمْ یَتَفَکَّرُوْنَ [۱۶:۴۴]

''اور یہ ذکر [قرآن] ہم نے آپ کی طرف اتارا ہے کہ لوگوں کی جانب جو نازل فرمایا گیا ہے، آپ اُسے کھول کھول کر بیان کر دیں، شاید کہ وہ غور وفکر کریں''۔

وَ مَآ اَنْزَلْنَا عَلَیْکَ الْکِتٰبَ اِلَّا لِتُبَیِّنَ لَھُمُ الَّذِی اخْتَلَفُوْا فِیْہِ وَ ھُدًی وَّ رَحْمَۃً لِّقَوْمٍ یُّؤْمِنُوْنَ [۱۶:۶۴]

''اور ہم نے آپ پر یہ کتاب صرف اس واسطے نازل کی ہے کہ جن امور میں لوگ اختلاف کر رہے ہیں، آپ لوگوں پر اس کو ظاہر فرما دیں اور ایمان والوں کی ہدایت اور رحمت کی غرض سے''۔

کِتٰبٌ اَنْزَلْنٰہُ اِلَیْکَ مُبٰرَکٌ لِّیَدَّبَّرُوْٓا اٰیٰتِہٖ وَلِیَتَذَکَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ [۳۸:۲۹]

''یہ بابرکت کتاب ہے جسے ہم نے آپ کی طرف اس لیے نازل فرمایا ہے کہ لوگ اس کی آیتوں پر غور وفکر کریں اور عقل منداس سے نصیحت حاصل کریں''۔

اَفَلَا یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ اَمْ عَلٰی قُلُوْبٍ اَقْفَالُھَا [۴۷:۲۴]

''کیا یہ قرآن میں غور وفکر نہیں کرتے؟ یا ان کے دلوں پر ان کے تالے لگ گئے ہیں''۔

قرآن حکیم میں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائضِ رسالت میں یہ بات شامل کی گئی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن پیش فرمانے کے ساتھ ساتھ اس کی شرح وتفصیل بھی بیان فرمائیں:

ھُوَ الَّذِیْ بَعَثَ فِی الْاُمِّیّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْھُمْ یَتْلُوْا عَلَیْھِمْ اٰیٰتِہٖ وَیُزَکِّیْھِمْ وَیُعَلِّمُھُمُ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَۃَ [۶۲:۲]

''وہی ہے جس نے ناخواندہ لوگوں میں ان ہی میں سے ایک رسول بھیجا جو انھیں اس کی آیتیں پڑھ کر سناتا ہے اور ان کو پاک کرتا ہے اور انھیں کتاب وحکمت سکھاتا ہے''۔

اہلِ عرب صحابہؓ نے قرآن کو علم وعمل کے ساتھ سیکھا:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہؓ کو صرف الفاظِ قرآن ہی کی تعلیم نہیں فرمائی، بلکہ آپؐ ان کے سامنے کلام پاک کی شرح وتفصیل بھی بیان فرمایا کرتے تھے۔ حضرات صحابہؓ نے قرآن مجید کی تفہیم وتدبّر تک رسائی میں بڑی مدتیں اور ریاضتیں صرف کی ہیں، انھیں ایک سورۃ پڑھتے ہوئے بسا اوقات کئی کئی برس لگ جاتے تھے، امام مالک رحمہ اللہ کی بلاغات میں ہے:

أن عبداللہ بن عمر، مکث علی سورۃ البقرۃ، ثماني سنین یتعلمھا۔[1]

''حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما آٹھ برس تک صرف سورۃ بقرہ ہی سیکھتے رہے''۔

اس ''سیکھنے'' سے مراد ظاہری اخذ وحفظ نہیں بلکہ علوم ومعارف قرآنی میں غواصی ہے۔ مشہور تابعی حضرت عبدالرحمٰن اسلمیؒ فرماتے ہیں کہ جن لوگوں نے ہمیں قرآن کی تعلیم دی جیسے سیّدنا عثمان غنی اور

۱۔ مالک بن انسؒ، الموطا للامام مالک، کتاب القرآن، باب ما جاء في القرآن، صفحہ ۱۹۰۔

سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما، انھوں نے ہمیں بتلایا:

أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي صلى الله عليه وسلم عشر آيات لم يتجاوزوها حتى يعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعاً. ولهذا كانوا يبقون مدة في حفظ السورة.[1]

"جب وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دس آیات سیکھ لیتے تو اس وقت تک آگے نہیں بڑھتے، جب تک جان نہ لیتے کہ ان میں علم وعمل کا تقاضا کیا ہے۔ وہ فرماتے تھے کہ ہم نے قرآن کریم، علم اور عمل تینوں کو اکٹھے سیکھا تھا، اسی بنا پر وہ مدّت تک ایک سورۃ کے حفظ میں مشغول رہتے تھے"۔

معلوم ہوا کہ کلام کی تفہیم محض لغتِ عرب یا صرف اس عہد میں معروف ومروج معنوں کی مدد سے ممکن نہیں۔ حضراتِ صحابہؓ خود اہلِ زبان تھے، عربی زبان وادب اپنی ہر تعبیری جہت اور تشریحی پہلو سے ان کے سامنے کھلی ہوئی تھی لیکن اس کے باوجود انھیں قرآن فہمی میں طویل مدّت لگی ہے۔

فن تفسیر: مستقل ریاضتوں کا مسلسل علمی ثمر:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضراتِ صحابہؓ کلام اللہ شریف کی تفہیم وتفسیر کا مرجع بنے۔ اس کے بعد مکہ معظمہ میں ان ہی صحابہؓ کے تلامذہ نے قرآن فہمی کو آنے والی نسلوں تک پہنچانے کا فریضہ ادا کیا۔ یوں علم تفسیر کی محنت انتہائی مشقت ومجاہدے سے گزر کر آج ہمارے سامنے ایک مدوّن ومبوّب فن کی صورت میں موجود ہے۔ بلاخوف تردید کہا جاسکتا ہے کہ ان بزرگوں کی محنت وسعی کی بدولت جس طرح الفاظِ قرآنی محفوظ رہے اسی طرح تعبیر وتشریح بھی۔

تفسیر قرآنی کے بنیادی مآخذ:

علمائے تفسیر کے نزدیک تفہیم وتفسیرِ قرآنی کا طریق یا مآخذ کیا اور کن کن منابع کا رہین ہے، مختصراً تذکرہ کیا جاتا ہے:

قرآن: تفسیر قرآن کا ماخذ اوّل:

قرآن فہمی کا سب سے بڑا ماخذ خود قرآن مجید ہے۔ ایسا بہ کثرت ہوتا ہے کہ کلام اللہ شریف میں ایک ہی مضمون کو مختلف انداز وعنوان سے بیان کیا جاتا ہے۔ ایک مضمون ایک جگہ مجمل ہوگا تو دوسری جگہ مفصّل، ایک جگہ مختصر ہوگا تو دوسری جگہ مطوّل، ایک جگہ مطلق ہوگا تو دوسری جگہ مقیّد۔ اسے تفسیر القرآن بالقرآن کہتے ہیں۔ یفسر بعضه بعضا کا یہ پہلا اصول ہے۔

۱۔ جلال الدین السیوطیؒ، الاتقان في علوم القرآن، النوع الثامن والسبعون في معرفة شروط المفسر وآدابه، صفحہ ۷۶۴۔

حدیث وسنت: تفسیر قرآنی کا دوسرا ماخذ:

یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائض رسالت میں سے تھا کہ آپؐ اُمّت کے سامنے قرآن مجید کو پوری شرح وتفصیل سے بیان فرمائیں۔ آپؐ نے اپنے اقوال واعمال دونوں سے یہ فریضہ بہ احسن وجوہ ادا فرمایا۔ اسی حقیقت کو امّ المومنین سیّدہ عائشہ صدیقہ بنت صدیق رضی اللہ عنہا نے ان الفاظ میں بیان فرمایا:

كان خلقه القرآن.[1]

''آپؐ کا اخلاق قرآن تھا''۔

مطلب یہ ہے کہ آپؐ کے اخلاق وعادات، سیرت وکردار، اقوال وارشادات سب سانچہ قرآنی میں ڈھلے ہوئے تھے۔ آپ کا ہر عمل، ارشاد یا حکم قرآن ہی کی شرح تھا، حضرت امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

كل ما حكم به رسول الله صلى لله عليه وسلم فهو مما فهمه من القرآن، قال تعالىٰ: اِنَّآ اَنۡزَلۡنَآ اِلَيۡكَ الۡكِتٰبَ بِالۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ النَّاسِ بِمَآ اَرٰكَ اللّٰهُ. [۴:۱۰۵][2]

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو بھی فیصلے فرمائے وہ آپؐ نے قرآن سے ہی سمجھے تھے، چناں چہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''یقیناً ہم نے آپ کی طرف حق کے ساتھ اپنی کتاب نازل فرمائی ہے، تا کہ آپ لوگوں کے درمیان اس کے مطابق فیصلہ کریں جو کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو بتلا دیا ہے''۔

اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد مبارکہ یا اعمال طیبہ سے قرآن مجید کی تفہیم و تفسیر، بہ شرطِ صحت، فہم قرآنی کا دوسرا ماخذ ہے۔

اقوال صحابہ کرامؓ: تفسیر قرآنی کا تیسرا ماخذ:

حضرات صحابہ کرامؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صحبت یافتگان اور بہ راہ راست تعلیم کتاب وسُنّت پانے والے ہیں۔ وہ نزول وحی کے موقعوں پر حاضر وموجود رہے ہیں۔ آپؐ سے بار بار مطالب و مفہوم قرآنی دریافت کرنے والے اس کی حفاظت ونشر واشاعت کرنے والے ہیں۔ مؤید بارگاہ خداوندی اور نبوی علم وتزکیے کی دولت سے مالا مال ہیں۔ ظاہر ہے ان سے بڑھ کر کتاب اللہ شریف کو سمجھنے کا سلیقہ اور تفسیر قرآنی کا حق دار کون ہو سکتا ہے؟ فقیہ الامۃ سیّدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا ارشاد گرامی ہے:

والذي لا إله غيره ما نزلت آية من كتاب الله إلا وانا اعلم فيمن

۱۔ احمد بن حنبلؒ، مسند أحمد، مسند النساء، حديث السيدة عائشة، جلد ۶، صفحہ ۹۱۔

۲۔ جلال الدین السیوطیؒ، الاتقان في علوم القرآن، النوع الثامن والسبعون في معرفة شروط المفسر وآدابه، صفحہ ۷۶۳۔

نزلت، وأين نزلت؟ ولو أعلم مكان أحد أعلم بكتاب الله مني تناله المطايا لأتيته.[1]

''معبود حقیقی کی قسم! کتاب اللہ کی جو آیت بھی نازل ہوئی ہے مجھے اس کے متعلق علم ہے کہ کس کے حق میں نازل ہوئی اور کہاں نازل ہوئی اور اگر میری دانست میں کتاب اللہ کا مجھ سے زیادہ کوئی جاننے والا موجود ہوتا اور وہاں تک سواری جاسکتی تو میں ضرور اس کی خدمت میں حاضر ہوتا''۔

اس لیے جس آیت کی تفسیر پر حضراتِ صحابہؓ کا اتفاق ہو اس کے خلاف کوئی اور تفسیر بیان کرنا مفسّرین کے نزدیک ناجائز ہے اور اگر خود صحابہؓ میں اختلاف ہو تو پھر دیگر دلائل، قرائن، شواہد کی بنیاد پر راجح اور مرجوح کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔

بہر حال، تیسرا ماخذ اقوال وارشادات صحابہ کرامؓ ہے۔

تابعین کے اقوال: تفسیر قرآنی کا چوتھا ماخذ:

جس طرح صحابہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تعلیم کتاب وسُنّت پائی، اسی طرح تابعینؒ نے صحابہؓ سے کسب فیض کیا ـــــ صحابہؓ کے بعد تفسیر قرآن کے دو مراکز تھے، مکہ معظّمہ اور کوفہ۔ مکہ مکرمہ میں سیّدنا ابن عباسؓ کے تلامذہ مجاہدؒ [م ۱۰۰ھ] سعید بن جبیرؒ [م ۹۵ھ] عکرمہؒ [م ۱۰۷ھ]، طاؤس بن کیسانؒ [م ۱۰۵ھ] اور عطا بن ابی رباحؒ [م ۱۱۵ھ] تفسیر کا درس دیتے تھے۔ اور کوفہ کا تفسیری حلقہ سیّدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے تلامذہ حضرت علقمہ بن قیسؒ [م ۶۱ھ]، اسود بن یزیدؒ اور ان کے تلامذہ علامہ شعبیؒ، امام ابراہیم نخعیؒ کے دم قدم سے آباد تھا۔ علم تفسیر میں تابعینؒ کے اقوال بڑی اہمیت کے حامل ہیں اگرچہ حجت ہونے میں اختلاف ہے۔

لغت عرب تفہیم قرآنی کا ماخذ نہیں، صرف ایک ذریعہ:

قرآن مجید عربی زبان میں نازل ہوا ہے اس لیے قرآن فہمی کے لیے عربی زبان پر عبور و مہارت بہت ضروری ہے۔ لغت وادب کی ضرورت ان آیات کی تفسیر میں زیادہ پڑتی ہے جن کے پس منظر میں کوئی شان واسبابِ نزول یا فقہی وکلامی مسئلہ نہیں ہوتا۔ لہٰذا ان آیات کی تفسیر کا ایک ذریعہ لغت عرب ہوسکتی ہے۔ لیکن جن آیات کی تفسیر میں خود قرآن وسُنّت یا صحابہؓ وتابعینؒ ومفسّرینؒ کے اقوال سے رہنمائی ملتی ہو وہاں لغت وادب کی حیثیت باوجود اپنی اہمیت کے ثانوی تو کیا ثلث بھی نہیں رہ جاتی ہے، اس حد تک تو ڈاکٹر منظور احمد بھی ہمارے ہم نوا ہیں، لکھتے ہیں:

''قرآن وحدیث یا کسی بھی کلام کے منشا کو معلوم کرنے کے لیے لغت کافی نہیں''۔[2]

۱- جلال الدین السیوطیؒ، الاتقان في علوم القرآن، النوع الثمانون في طبقات المفسرين، صفحہ ۸۳۷۔

۲- ''مکالمہ'' [کراچی]، جولائی-دسمبر ۲۰۰۴ء، نمبر ۱۳، صفحہ ۱۹۔

تاویل: تفہیم قرآنی کا ایک ذریعہ:

متذکرہ مآخذ اور ذریعے کے علاوہ کلام اللہ شریف کی تفہیم کا ایک ذریعہ اور بھی ہے، جسے تدبّر یا تاویل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یعنی الفاظِ قرآن جتنے معنیٰ کے محتمل ہوسکیں، بہ ذریعۂ قرائن کسی ایک معنی کی طرف رجوع کرنا۔ ارشادِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی رو سے: **لکل آیة منها ظهر و بطن.**[1] یعنی کتاب اللہ کی ہر آیت کے لیے ایک ظہر ہے اور ایک بطن، جن میں سے ہر ایک تک رسائی اور ہر ایک کا منبع وطریقِ اطلاع جداگانہ ہے۔ مدلولِ ظاہری کے لیے علومِ عربیہ کی ضرورت ہے اور مدلول باطنہ کے لیے قوت فہمیہ کی۔ اس بطن سے عارف محققین نے ایسے حقائق واسرار اور نکات وعلل دریافت کیے ہیں جن سے قرآن مجید کی شان اعجاز کا ثبوت نمایاں ہوتا ہے۔ اس کی اتھاہ گہرائیوں میں اتنا خزانہ دفن ہے جس کی کوئی حد نہیں، عارف بصیر ہی اس کو دریافت کرتے رہے ہیں اور کرتے رہیں گے، لیکن مخلوق کی کاوش کبھی بھی خالق کے کلام کا احاطہ نہیں کرسکتی، اس کے عجائب اور کنوز مخفیہ کبھی ختم نہیں ہوسکتے۔ اس لیے قرآن مجید میں تدبّر واستنباط سے کبھی علمائے مذہب اور مفسّرین نے منع نہیں کیا، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سیّدنا ابن عباس رضی اللہ عنہما کو دعا دی ہے:

اللّٰهم فقهه في الدين، و علمه التاويل.[2]

"اے اللہ! اسے دین کی سمجھ عطا فرما اور تاویل کتاب کا علم عطا فرما"۔

یہاں تاویل سے مراد مدلولِ مخفیہ اور اسرارِ پوشیدہ میں تدبّر کرنا ہے، حضرتِ علامہ خازن رحمہ اللہ تاویل اور تدبر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فاما التاويل وهو صرف الآية على طريق الاستنباط الى معنى يليق بها محتمل لماقبلها ومابعدها وغير مخالف الكتاب والسنة فقد رخص فيه أهل العلم فان الصحابة رضى الله عنهم قد فسروا القرآن واختلفوا فى تفسيره على وجوه وليس كل ما قالوه سمعوه من النبى صلى الله عليه وسلم ولكن على قدر مافهموا من القرآن تكلموا فى معانيه وقد دعا النبى صلى الله عليه وسلم لا بن عباس فقال: اللّٰهم فقهه فى الدين و علمه التأويل.[3]

"وہ تاویل جس میں قرآن پاک کی آیت کو استنباط واستدلال کے طریق سے کسی ایسے معنی کی طرف لوٹایا جائے جس کی وہ آیت بہ لحاظ سیاق وسباق محتمل ہے اور گنجائش رکھتی ہے، تو اس قسم

۱۔ محمد بن حبانؒ، صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، بیروت: مؤسسۃ رسالۃ، [س-ن]، کتاب العلم، ذكر العلة التي من أجلها قال النبيؐ: "وما جهلتم منه فردوه الى عالمه"، جلد۱، صفحہ۲۷۶۔

۲۔ احمد بن حنبلؒ، مسند أحمد، مسند آل العباس، مسند عبد الله بن العباس، جلد۱، صفحہ۳۲۸-۳۲۹۔

۳۔ علی بن محمد الخازنؒ، تفسير الخازن المسمىٰ لباب التاويل في معاني التنزيل، مصر: دارالکتب العربیۃ الکبریٰ، [س-ن]، مقدمة الكتاب، الفصل الثاني في وعيد من قال في القرآن برأيه، جلد۱، صفحہ۵۔

کی تاویل کی اہل علم نے اجازت دی ہے۔ صحابہ کرامؓ جب تفسیر کرتے تھے تو اس میں ہر ایک بات نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے تو سنی ہوئی نہ ہوتی تھی بلکہ وہ اپنے اپنے فہم کی روشنی میں ان مطالب و معانی میں کلام فرماتے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سیّدنا ابن عباسؓ کے حق میں دعا فرمائی تھی کہ: ''اے اللہ! اسے دین کی سمجھ عطا فرما اور تاویل کتاب کا علم عطا فرما''۔

تاویل سے مراد الفاظ قرآن کو من مانے معنی پہنانا نہیں ہے:

تاویل و تدبّر سے مراد ہرگز یہ نہیں کہ دلالت الفاظ کے اصل رُخ کو ظاہر سے پھیر کر خود ساختہ معانی کی طرف موڑ دیا جائے، چاہے وہ مفہوم منشائے متکلم سے صراحۃً متصادم ہو۔ اگر قرآن مجید کی ''تفہیم'' یا ''تاویل'' کتاب وسُنّت، اجماع، اقوالِ صحابہؓ و تابعینؒ، لغت کے خلاف ہو یا کسی شرعی اُصول سے ٹکراتی ہو وہ ہرگز قابل قبول نہیں۔ قرآن لاوارث کتاب نہیں ہے، نعوذ باللہ، کہ اسے باطل کیش اپنی من چاہی مرادات، نفسانی خواہشات اور سفلی جذبات کی آماجگاہ بنا ڈالیں اور اُمّت اس کا تماشا کھلی آنکھوں دیکھتی رہے، ایسا پہلے کبھی ہوا ہے اور نہ آئندہ ہوگا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

من قال في القرآن برأيه فأ صاب فقد أخطاء.[1]

''جو شخص اپنی خواہش کے مطابق قرآن کی تفسیر کرے اگر وہ صحیح بات بھی کہہ جائے تو بھی اس نے صحیح طریقۂ تفسیر سے انحراف کیا''۔

آٹھویں صدی ہجری کے جلیل القدر مفسّر حضرت علامہ علاؤ الدین علی بن محمد بن ابراہیم البغدادی، لکھتے ہیں:

النهي عن القول في القرآن بالرأی انما ورد في حق من بتاول القرآن على مراد نفسه وما هو تابع لهواه وهذا لايخلوا ما أن يكون عن علم أولا فان كان عن علم كمن يحتج ببعض آيات القرآن علىٰ تصحيح بدعته وهو يعلم أن المراد من الآية غير ذلک لکن غرضه أن يلبس على خصمه بما يقوى حجته على بدعته كما يستعمله البا طنية والخوارج وغيرهم من أهل البدع في المقاصد الفاسدة ليغروا بذلک الناس وان كان القول في القرآن بغير علم لكن عن جهل وذلک بان تكون الآية محتملة لوجوه فيفسرها بغير ما تحتمله من المعاني والوجوه فهذان القسمان مذمومان وكلاهما داخل في النهي والوعيد الوارد في ذلک.[2]

۱۔ محمد بن عیسیٰ الترمذیؒ، سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن عن رسول اللّٰہ، باب ما جاء في الذی يفسر القرآن برأيه، جلد۲ صفحہ۱۲۳۔

۲۔ علی بن محمد الخازنؒ، تفسير الخازن المسمىٰ لباب التأويل في معاني التنزيل، مقدمة الكتاب، الفصل الثاني في وعيد من قال في القرآن برأيه، جلد۱، صفحہ۵۔

''تفسیر بالرّائے کی یہ نہی اس شخص کے حق میں وارد ہے جو قرآن پاک کو اپنی خواہش اور نفسانی مراد کے مطابق پھیرتا ہے، پھر اس کی دو صورتیں ہیں: [۱] علم کے سہارے، جیسے وہ لوگ جو اپنی بدعات کی تائید کے لیے بعض آیاتِ قرآنیہ کا سہارا لیتے ہیں حالاں کہ انھیں پتا ہوتا ہے کہ آیت کی یہ مراد نہیں لیکن ان کا مقصد اپنے مخالف کو مغالطہ دینا اور اپنی من گھڑت بات کو ثابت کرنا ہوتا ہے، یہ طریق فرقۂ باطنیہ، خوارج اور دوسرے بدعتی فرقوں کا ہے، اس کا مقصد لوگوں کو محض دھوکا دینا ہے۔ [۲] تفسیر بالرّائے کی دوسری صورت ''بغیر علم'' [رائے زنی ہے] مثلاً ایک آیت کئی مطالب کی محتمل ہے مگر کوئی شخص ایسی تفسیر کرتا ہے جس کی اس آیت میں کوئی گنجائش نہیں۔ تفسیر بالرّائے کی یہ دونوں صورتیں مذموم ہیں اور دونوں اس نہی اور وعید میں داخل ہیں جو اس باب میں شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام سے وارد ہے''۔

ہاں! قرآن پاک کے حقائق و معارف پر نظر و تدبّر اور استدلال جو اُمّت کے اجماعی عقیدے سے ہٹا ہوا نہ ہو، خواہ سلف سے منقول بھی نہ ہو، اس سے کبھی علمائے تفسیر نے منع نہیں فرمایا، کسی آیتِ مبارکہ کی تفسیر میں اختلافِ فہم، تعبیر مفاہیم قرآن میں استنباط و تدبّر ہی کا نتیجہ ہے ورنہ تفسیری اقوال میں سلف و خلف کا کوئی اختلاف ہی نہ ہوتا۔ حضرت علامہ طاہر گجراتیؒ لکھتے ہیں:

من قال في كتاب اللّٰه برأيه فأصاب فقد أخطأ، لا يجوز أن يراد أن لا يتكلم أحد في القرآن إلابما سمعه، فإن الصحابة رضي الله عنهم قد فسروه واختلفوا فيه على وجوه وليس كل ما قالوه سمعوه منه، ولأنه لا يفيد حينئذ دعاؤه: اللّٰهم فقهه في الدين وعلمه التأويل، فالنهي لوجهين: أحدهما يكون له رأي وإليه ميل من طبعه وهواه فيتأول علىٰ وفقه ليحتج على تصحيح غرضه ...... وقد يكون له غرض صحيح كمن يدعوا إلى مجاهدة القلب القاسي ويستدل بقوله "اذهب إلى فرعون إنه طغى" ويشير إلى قلبه، ويستعمل الوعاظ تحسيناً وترغيباً، وهو ممنوع.[۱]

''من قال في كتاب الله برأيه'' کا یہ مطلب نہیں ہوسکتا کہ کوئی شخص قرآن کے متعلق سوائے سنے ہوئے کے اور کچھ نہ کہے کیوں کہ حضرات صحابہؓ نے قرآن کریم کی تفسیر بیان کی اور اس میں اختلاف بھی کیا، اور تفسیر میں وہ جب بھی کچھ کہتے ایسا نہ تھا کہ ہر بات انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوئی ہو، اور اس لیے بھی تفسیر بالرائے کا یہ مطلب نہیں ہوسکتا کہ اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس دعا کا مطلب کہ:

۱۔ محمد طاہر گجراتیؒ، مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، المدينة المنورة: مكتبة دار الايمان، ۱۴۱۵ھ/۱۹۹۴ء، قول، جلد ۴، صفحہ ۳۴۴۔

''یا اللہ! اسے دین کی سمجھ عطا فرما اور قرآن کی مرادات سمجھا'' کچھ باقی نہیں رہتا، پس رائے سے تفسیر کرنے کی ممانعت دو صورتوں میں ہے، ایک یہ کہ کسی شخص کی کوئی رائے پہلے سے قائم ہے اور اس کی طرف اس کا طبعی میلان ہے اور وہی اس کی غرض ہے اور وہ تفسیر اس لیے کر رہا ہے کہ اپنی غرض کو صحیح ثابت کرنے کے لیے دلیل لائے...... اور کبھی تفسیر بالرائے کرنے والے کی غرض صحیح بھی ہوتی ہے جیسے کوئی شخص مجاہدۂ قلبی کی دعوت دیتے ہوئے ''اذهب إلى فرعون إنه طغى'' کہ فرعون طاغی سے مراد سخت ہوا دل ہے اور واعظ لوگ ایسی باتیں بہت کہتے ہیں، ایسی تفسیر بالرائے صحیح غرض کے لیے بھی منع ہے''۔

قرآن مجید کی تفہیم اور اس کے منابع کا اجمالی تذکرہ یہ واضح کر دیتا ہے کہ ڈاکٹر منظور احمد صاحب کا علما کے تفسیری منہاج کو محض لغت عرب اور عربوں میں مستعمل الفاظ کے معروف معنوں میں منحصر کر دینا ٹھیک نہیں۔ علما کے نزدیک بلاشبہ لغت اور عرب معاشرت میں مستعمل الفاظ تفہیم قرآنی کا ایک اہم سبب ہے لیکن فہم و تفسیر قرآنی کو محض لغت اور عرب معاشرت میں استعمال ہونے والے الفاظ میں منحصر اور محدود کر دینا علما کے نزدیک ٹھیک نہیں۔

دینی الفاظ کی تفہیم پر معاشرتی ارتقا اور علمی ترقی کا اثر

ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

''وہ سارے مسائل جن کا احاطہ نیاز نے اپنی کتاب ''من ویزداں'' میں کیا ہے، اب سے چودہ سو سال پہلے کے عربوں[1] نے ان کو جس طرح سمجھا وہ نہ تھے جو نیاز سمجھتے تھے اور یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ الفاظ کی تفہیم کوئی جامد عمل نہیں بلکہ علم ومعرفت کی ترقی کے ساتھ وہ نئے مفاہیم اختیار کر لیتے ہیں''۔[2]

صحابہ وتابعین نے قرآن مجید کو علم وتزکیے کے ساتھ سیکھا:

نیاز فتح پوری اور ڈاکٹر منظور احمد دونوں اس حقیقت سے ناواقف نہیں ہیں کہ ''چودہ سو سال پہلے کے عربوں'' [یعنی حضرات صحابہ کرام واہل بیت عظام اور تابعین رضی اللہ عنہم] نے کتاب اللہ کو محض اپنی عقلیت وعربیت کی بنیاد پر نہیں سمجھا تھا، بلکہ خود قرآن مجید اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوہ و ارشاد کی روشنی میں ظاہر وباطن کے تزکیے وتصفیے اور معنی وصورت کی یک جائی ویک رنگی کے ساتھ سمجھا تھا۔

۱۔ ''اب سے چودہ سو سال پہلے کے عرب'' اخلاقی طور پر انتہائی تضحیک وتوہین آمیز جملہ ہے۔ جب مسلمان اصطلاح ''خیر القرون'' استعمال کرتے ہیں تو اس عہد میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے والے افراد، آپؐ کے صحبت یافتگان، آپ سے علم وحکمت کی باتیں سیکھنے والوں اور نفوس کا تزکیہ کرنے والوں کو صرف ''عرب'' نہیں کہا جاتا، بلکہ اُنھیں ''صحابہ کرامؓ '' جیسی متبرک اصطلاح سے یاد کیا جاتا ہے۔ جنھیں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم نے طوبیٰ لمن رانی و آمن بی [احمد بن حنبلؒ، مسند أحمد، مسند أبي الخدري، جلد۳، صفحہ۱۷،] کی نوید سنائی اور سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے جماعت صحابہؓ کو ''امام'' قرار دیا، جن کی لوگ اتباع وتقلید کریں گے: انکم ایها الرهط ائمة یقتدی بکم الناس [مالک بن انسؒ، الموطا للامام مالک، کتاب الحج، باب لبس الثیاب المصبغة في الاحرام، صفحہ۳۳۲] صحابہؓ کے مرتبے، مقام، فضائل اور علم وتقوے کو نظر انداز کر کے انھیں محض ''چودہ سو سال پہلے کے عرب'' جیسے الفاظ سے خطاب کرنا انتہائی قابل افسوس ہے۔

۲۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ۶۹۔

سنت نبویؐ اور تعامل امت: فہم قرآنی کا حتمی ماخذ:

ڈاکٹر منظور احمد لکھتے ہیں: ''الفاظ کی تفہیم کوئی جامد عمل نہیں بلکہ علم و معرفت میں ترقی کے ساتھ وہ نئے مفاہیم اختیار کر لیتے ہیں'' ــــ یہ بات اپنی جگہ درست اور مبنی بر حقیقت ہے کہ کسی بھی زبان کے محاورے، ضرب الامثال اور الفاظ کے استعمال کے دائرے، وقت کے ساتھ تنوع اور تغیر کے عمل سے گزرتے رہتے ہیں۔ مگر کلام اللہ کو سمجھنے کے لیے سب سے اہم ضرورت متکلم کی منشا سے واقفیت ہے۔ لغت کچھ کہے، شعریات کسی لفظ کے کوئی معنٰی بیان کریں، ادب جاہلی کسی حرف کی کوئی توجیہہ کرے لیکن اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی لفظ یا اصطلاح کے معنٰی اپنے قول، فعل یا تائید و تصویب سے متعین فرما دیے ہیں تو اس کے بعد لغت، زبان، ادبیات اور شعریات کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہے گی۔ کیوں کہ قرآن صرف لغت سے سمجھی جانے والی کتاب نہیں، اس کا فہم شارع متعین کریں گے اور جہاں شارع کی رائے کا علم نہ ہو وہاں صحابہؓ، صلحائے امت، فقہائے عابدین شارع کے متعین کردہ اصولوں اور طے شدہ مفاہیم کی روشنی میں سنت و حدیث کے ذریعے ان مقامات کا فہم بیان کریں گے۔ لغت و ادب کا درجہ یہاں بھی ثانوی ہوگا۔ اس لیے کلام اللہ کے فہم میں اصل دارومدار و اعتبار لغت عرب پر نہیں منشائے متکلم پر رہے گا۔

رسول اللہؐ دینی مرادات کی تفہیم کا حتمی و دائمی ماخذ نہیں: جدیدیت پسندوں کا المیہ:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

> ''زبان سے مراد ایک تو الفاظ، محاورے، جملوں کی تشکیل ہے، جو کوئی زبان استعمال کرتی ہے، لیکن زبان دوسرے معنوں میں ایک حقیقت کی عکاس ہوتی ہے۔ جب ہم سائنسی زبان کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں تو اس سے ہماری مراد محض سائنس میں استعمال ہونے والے الفاظ سے نہیں ہوتی بلکہ اس سائنسی نظام سے ہوتی ہے جس کی بنیاد پر کوئی سائنسی مفروضہ درست یا نادرست ثابت ہو سکتا ہے۔''[1]

ڈاکٹر صاحب کا یہ بیان بالکل ٹھیک ہے، اسی اصول پر عرض ہے کہ جب ہم ''دینی زبان'' کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں تو اس سے مراد محض مذہب میں استعمال ہونے والے الفاظ سے نہیں ہوتی بلکہ اس دینی نظام سے ہوتی ہے جس کی بنیاد پر کوئی دینی مقدمہ درست یا نادرست ہو سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ تو مختلف آرا میں اپنی مراد و منشا بتلانے کے لیے ہمارے پاس نہیں آئیں گے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول [صلی اللہ علیہ وسلم] کے اسوہ و ارشاد کو انسانوں کے لیے معیار اور نمونہ بنا دیا ہے کہ خدا تعالیٰ کی منشا و مراد اس سے باہر ہے ہی نہیں، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرما دیں یا جس پر عمل کریں اور اُمّت کا تعامل جس پر چلا آ رہا ہو وہی افعال و اعمال نگاہ شارع میں مقبول و منظور ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ

۱۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۷۶۔

علیہ وسلم اس دینی نظام کی تفہیم و تعبیر کے واحد مستند نمائندے ہیں اور ان ہی کا بیان فرمودہ طریق حتمی ہے جس کی تعبیر اس سے مطابقت رکھے گی وہ درست قرار پائے گی۔ روایتی کلاسیکی علما و فقہا کا نیاز فتح پوری اور سر سیّد احمد خاں اور اس قبیل کے دیگر جدیدیت پسندوں سے اختلاف اسی وجہ سے تو ہے کہ یہ حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خدا کا پیغمبر ماننے کے باوجود دینی مرادات کی راست تعبیر و تفہیم میں آپؐ کے اسوۂ و ارشادات کو آخری سند [final authority] تسلیم نہیں کرتے۔

اعتقادات، عبادات اور معاملات: بعد زمانی اور ارتقا سے ماورا امور:

اسلام اعتقادات، عبادات اور معاملات کے مجموعے کا نام ہے جس کی تفصیل قرآن و سُنّت میں موجود ہے۔ کیا بُعد زمانی اور بہ قول ڈاکٹر منظور احمد: ''علم و معرفت میں ترقی'' کے ساتھ وہ نئے مفاہیم اختیار کر سکتے ہیں؟ کیا توحید، رسالت، معاد اور وحی و قرآن حالات کی تبدیلی کے باعث نئے مفاہیم اختیار کر لیں گے؟ کیا عبادات کا تصور تبدیل ہو جائے گا؟ کیا معاملات و اخلاقیات کی تعلیمات بدل جائیں گی؟ قرآن مجید کسی انسان کا کلام نہیں، کلام اللہ ہے جو بہ ذریعہ وحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا ہے اس لیے اس کی سند پر متعین ہونے والے اعتقادات و احکام کسی ایسی حرکت و تغیر کو قبول نہیں کرتے جس سے اس کی نسبت مخدوش ہو جائے اور دلالت تبدیل، اس لیے یہ غیر زمانی و مکانی ہے۔ ایسی آفاقی صداقت ہے جو نا قابلِ تغیر و تبدل ہے اور یہی اس کا وصفِ اعجاز ہے کہ زمانی بُعد اور فہمِ انسانی کے تدریجی تغیر کے باوصف اس کے صورت و معنی یا تصور و تصدیق یا ایمان و عمل میں کوئی تبدیلی نہیں آ سکتی۔ سیّدنا آدم علیہ السلام سے لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک انسانی فکر اس حوالے سے یکساں اصولوں پر استوار رہی ہے۔ ورنہ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دیگر انبیائے کرام علیہم السلام کے عہد میں اللہ تعالیٰ نے انسانوں کی ہدایت و رہنمائی کے لیے توحید، رسالت اور معاد کے علاوہ کسی اور عقیدے کی تعلیم دی تھی حالاں کہ یہ ایک لغو بات ہے، قرآن کا اعلان ہے:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا وَّالَّذِيْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهٖٓ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى وَعِيْسٰٓى اَنْ اَقِيْمُوا الدِّيْنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوْا [۴۲:۱۳]

''اللہ تعالیٰ نے تم لوگوں کے واسطے وہی ''دین'' مقرر کیا، جس کا اس نے نوح کو حکم دیا تھا، اور جس کو ہم نے آپؐ کے پاس وحی کے ذریعے بھیجا اور جس کا ہم نے ابراہیم اور موسیٰ اور عیسیٰ کو [مع ان سب کے اتباع کے] حکم دیا تھا کہ اسی دین کو قائم رکھنا اور اس میں تفرقہ نہ ڈالنا''۔

حضرت امام فخر الدین رازی رحمہ اللہ [م ۶۰۶ھ] لکھتے ہیں:

فیجب أن یکون المراد منه الأمور التی لا تختلف باختلاف الشرائع، وهی الإیمان باللّٰه و ملائکته و کتبه ورسله والیوم الآخر، والإیمان

یوجب الإعراض عن الدنیا والإقبال علی الآخرة والسعی فی مکارم الأخلاق والاحتراز عن رذائل الأحوال۔[1]

''الدین ـــــ سے مراد وہ امور ہیں جو شریعتوں کے اختلاف سے نہیں بدلتے اور وہ یہ ہیں: اللہ اور اُس کے فرشتوں پر ایمان، اس کی کتابوں، پیغمبروں اور قیامت پر ایمان لانا اور ایمان دنیا سے اعراض کرنے اور آخرت کی طرف متوجہ ہونے اور اچھے اخلاق کی کوشش اور برے احوال سے بچنے کا نام ہے''۔

سیرت رسولؐ: قرآن کے مفاہیم تک رسائی کا لازمی ذریعہ: منظور احمد:

سطورِ بالا میں یہ بات لکھی گئی ہے کہ مراد و منشائے الٰہی کو اگر کوئی متعین کر سکتا ہے تو وہ ذاتِ رسالت مآب علیہ الصلوٰۃ والسلام ہے۔ ڈاکٹر منظور احمد بھی یہی بات ذرا بدلے ہوئے انداز میں یوں لکھتے ہیں:

''پیغام رسالت کے اصل معنی اس رشتے میں ملتے ہیں جو کتاب اور صاحبِ کتاب کے مابین ہے۔ سیرتِ رسولؐ، پیغام رسولؐ کے معنی میں ہے اور اس کے بغیر قرآن کے الہامی مفاہیم تک رسائی نہیں ہو سکتی''۔[2]

اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ''صاحبِ کتاب'' کہنا محلِ نظر ہے۔ اس سے قرآن مجید کے کلام الٰہی ہونے کے انکار اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے، نعوذ باللہ، ''مصنف قرآن'' ہونے کا تاثر ملتا ہے، مگر یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ اعمال و ارشادات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کتاب اللہ کے ''الہامی مفاہیم'' تک رسائی کا سب سے راست، محکم اور حتمی ماخذ ہے۔

سیرت رسول عملاً نہیں الفاظ کی صورت میں محفوظ ہے:

آج سرورِ کائنات علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اسوۂ مبارک عملاً ہمارے سامنے موجود نہیں ہے بلکہ بعینہٖ کلام اللہ کی طرح ''الفاظ'' کی صورت میں محفوظ و مدوّن ہے۔ جس طرح مفاہیم قرآن تک رسائی کے لیے اسوہ و ارشادِ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ضروری ہے، جو کہ الفاظ ہی میں مقید و محفوظ ہے، اسی طرح الفاظ قرآن سے قطع نظر کر کے مسلمان کا کتاب اللہ سے ربط و تعلق استوار نہیں رہ سکتا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا تھا:

إني قد ترکت فیکم شیئین لن تضلوا بعدهما: کتاب الله، وسُنّتي، ولن یتفرقا حتی یردا عليّ الحوض۔[3]

۱۔ فخر الدین الرازیؒ، مفاتیح الغیب أو التفسیر الکبیر، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۱ھ، سورۃ الشوریٰ، الآیات ۱۳-۱۹، جلد ۲۷، صفحہ ۱۵۷۔

۲۔ منظور احمد، ''ثبات، تغیر اور نشاۃ ثانیہ''، مشمولہ اسلام-چند فکری مسائل، صفحات ۲۱۱-۲۱۲۔

۳۔ عبداللہ حاکم نیشاپوریؒ، المستدرک علی الصحیحین، کتاب العلم، جلد ۱، صفحہ ۱۶۱۔

''بے شک میں نے تم میں دو چیزیں چھوڑی ہیں جن کے بعد تم ہرگز گم راہ نہ ہوگے کتاب اللہ اور میری سُنّت۔ اور یہ دونوں ایک دوسرے سے ہرگز جدا نہ ہوں گے یہاں تک کہ دونوں حوضِ کوثر پر میرے پاس آ جائیں''۔

کتاب اللہ اور اسوہ و ارشادات رسول صلی اللہ علیہ وسلم دونوں ہمارے پاس ''مجموعۂ الفاظ'' ہی کی شکل میں ہیں، اس لیے قرآن پاک کے الہامی مفاہیم تک رسائی کا ذریعہ ''الفاظ'' ہی ہیں خواہ وہ الفاظ کتاب اللہ کے ہوں یا اسوہ و ارشاداتِ رسولؐ کے۔

سیرت رسول کو حتمی ماخذ ماننے کے باوجود اس سے اختلاف: منظور احمد:

ایک طرف ڈاکٹر منظور احمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بغیر قرآن مجید کے الہامی مفاہیم تک رسائی کو غیر ممکن بتلا رہے ہیں۔ دوسری طرف ڈارون کی Theory of Evolution کا دفاع کرتے ہوئے مولانا محمد یوسف لدھیانویؒ پر یوں نقد فرماتے ہیں:

''مذہبِ اسلام میں مولویوں کا ایک گروہ حیاتی ارتقا کا قائل نہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرتِ آدم کی جسمانی تخلیق سے متعلّق احادیث نظریہ ارتقا کی نفی کرتی ہیں''۔[1]

ایک جگہ مزید لکھتے ہیں:

''[سُنّت] دین کی تفہیم کا ایک بہت اہم اور مقبول نظام ہے لیکن یہ دعویٰ کہ یہ واحد نظام ہے اور اس کا متبادل ممکن نہیں ہے، قرینِ قیاس نہیں''۔[2]

سر دست اس سے بحث نہیں کہ نظریہ ارتقا کیا ہے؟ اور خود مغرب میں اس پر کیا نقد ہو چکا ہے اور منظور احمد صاحب اس سے واقف ہیں یا نہیں۔ عرض صرف یہ کرنا ہے کہ علوم و معارف کی نام نہاد ترقی کے بل پر اور مفاہیم کی تبدیلی کی دہائی دیتے ہوئے ایک طرف الفاظ قرآن سے جان چھڑانے کی کوشش کرنا، دوسری طرف سُنت نبوی کو مطالب و تفہیم قرآن کا ذریعہ قرار دینے کے باوجود واحد، غیر متبادل نظام تسلیم کرنے سے انکار[3] اور مغربی فکر کے معیارات پر قرآن کو ''سمجھنا'' اور اسے علمِ تفسیر کے لیے ''نتیجہ خیز''

۱۔ منظور احمد، ''روایت، جدیدیت اور لسانیات''، مشمولہ ماہ نامہ صریر، صفحہ ۱۷۔

۲۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۹۲۔

۳۔ جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ سلم کا ارشاد ہے: فإن خير الحديث كتاب الله. وخير الهدى هدى محمد صلى الله عليه وسلم. [مسلم بن حجاج القشیریؒ، صحيح المسلم، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلوٰة و الخطبة، جلد ۱، صفحات ۲۸۵-۲۸۶] ''بہترین بیان اللہ تعالیٰ کی کتاب اور سب سے اچھا طریقہ، طریقِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے''۔
سیّدنا انس رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں: فمن رغب عن سُنّتي فليس مني. [محمد بن اسمٰعیل بخاریؒ، صحيح البخاری، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، جلد ۲، صفحات ۷۵۷-۷۵۸۔] ''جو شخص میری سنت سے منہ موڑے وہ مجھ سے نہیں ہے''۔ =

قرار دینا صورتِ حال کو واضح کر دیتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک وحی اور اس سے ثابت شدہ حقائق اسی وقت معتبر ہوں گے جب وہ عقلی و سائنسی اصولوں کے مطابق ہوں۔ حالاں کہ عقل زمان و مکاں اور تاریخ و تہذیب و ثقافت میں محصور و محدود ہوتی ہے جب کہ وحی اور اس کی اساس پر تشکیل پانے والا علم اور اس کے سائے میں پروان چڑھنے والی شخصیت ان حدود سے ماورا ہوتی ہے اسی لیے وہاں صدیق اکبر رضی اللہ عنہ جیسا شخص جو صحابہ میں اپنے علم و فضل کے اعتبار سے سب سے افضل ہیں ان سے منقول ہے:

أي أرض تقلني؟ وأي سماء تظلني؟ إذا قلت في كتاب الله مالا أعلم۔[1]

''مجھے کون سی زمین اُٹھائے گی؟ اور کون سا آسمان مجھ پر سایہ فگن ہوگا؟ اگر میں کتاب اللہ کے بارے میں ایسی بات کہوں جس کا مجھے علم نہیں''۔

بُعد زمانی سے الفاظ کی تفہیم: قرآن اور انجیل سے متعلق منظور احمد کے دو علیحدہ موقف:

منظور احمد لکھتے ہیں:

''الفاظ کی تفہیم کوئی جامد عمل نہیں بلکہ علم و معرفت کی ترقی کے ساتھ وہ نئے مفاہیم اختیار کر لیتے ہیں''۔

اسی بات کو ذرا بدلے ہوئے انداز میں ایک اور جگہ یوں لکھتے ہیں:

''کسی پیغام اور الفاظ کے کسی مجموعے کو محفوظ کر کے آگے پہنچا دینے سے ان کے معنی آگے نہیں پہنچتے۔ الفاظ معنوں کے بوجھ سے لمبی مسافت طے کرتے ہوئے شکست و ریخت کا شکار ہو جاتے ہیں اور وہ اس مفہوم تک انسان کو نہیں پہنچاتے جو صاحبِ لفظ کا منشا ہوتے ہیں''۔[2]

''اگر منظور احمد کی اس بات کو مان لیا جائے کہ کسی بھی مذہبی صحیفے کے الفاظ بُعد زمانی کے بڑھنے سے معنوں کے بوجھ تلے لمبی مسافت طے کرتے ہوئے شکست و ریخت کا شکار ہو جانے کی وجہ سے اس مفہوم کو انسانوں تک نہیں پہنچا سکتے جو صاحبِ لفظ کا منشا تھا تو پھر عہد نامۂ عتیق بھی تو الفاظ ہی کا مجموعہ ہے۔ ان الفاظ کے معانی کا بھی بُعد زمانی کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ بدلنا لازمی ہے۔ ان الفاظ کا بھی معنوں کے بوجھ تلے ایک بہت طول طویل مسافت طے کرتے ہوئے شکست و ریخت کا شکار ہونا

= امام شافعیؒ کا قول ہے: أجمع المسلمون على أن من استبانت له سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس. [ابن القیمؒ الجوزیۃ، اعلام الموقعين عن رب العالمين، خطبة الكتاب، ليس المتعصب من العلماء، جلد۲، صفحہ۱۱۔] ''مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ جب کسی پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت واضح ہو جائے تو پھر اس کے لیے کسی قول کی وجہ سے اس کو چھوڑنا جائز نہیں''۔

اسی لیے حضرت شاہ ولی اللہ، [م ۱۱۷۶ھ] کا ارشاد ہے: أقول: انتظام الدين يتوقف على اتباع سنن النبيّ. [شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ، جلد۱، صفحہ ۳۸۵۔] ''میں کہتا ہوں کہ دین کا انتظام نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سُنّتوں کے اتباع پر موقوف ہے''۔

۱۔ ابی الفداء اسمٰعیل ابن کثیرؒ، تفسير القرآن العظيم، الرياض: دار طيبة، ۱۴۲۰ھ/۱۹۹۹ء، مقدمة ابن كثير، جلد۱، صفحہ۱۱۔

۲۔ منظور احمد، ''ثبات، تغیر اور نشاۃ ثانیہ''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۲۱۲۔

لازمی ہے۔ لہٰذا ان الفاظ کے ذریعے بھی اس مفہوم تک رسائی ناممکن ہونی چاہیے جو صاحبِ الفاظ کا منشا تھا۔ اگر ایسا ہے تو منظور احمد خدا اور حضرتِ نوح علیہ السلام یا خدا اور حضرتِ ابراہیم علیہ السلام کے درمیان ہونے والے مکالمے کے الفاظ عہد نامہ عتیق کی کتابوں سے نقل کرتے ہوئے یہ بات کیوں بھول جاتے ہیں کہ ''تکوین'' اور ''خروج'' کے ان الفاظ پر سینکڑوں سال کی نہیں، ہزاروں سال کی گرد پڑ چکی ہے۔ لہٰذا اتنے بڑے بُعد زمانی کے بعد ان کے معنی کا بدل جانا بہ درجۂ اولیٰ لازمی ہے۔ اسی طرح خدا کا حضرتِ موسیٰ علیہ السلام سے ہم کلام ہونا ڈاکٹر صاحب نے ''خروج'' کے جن الفاظ سے نقل کیا ہے اور ان تمام باتوں سے جو نتائج نکالے ہیں ان نتائج کا اظہار بھی تو ''تکوین'' اور ''خروج'' کے الفاظ پر ہی ہے اور خدا کے تصور کے تاریخی ارتقا کو انھوں نے عہد نامہ عتیق کے جن الفاظ سے اخذ کیا ہے وہ الفاظ بھی تو شروع سے لے کر آخر تک اپنے معنی و مفہوم کو بدلے بغیر ڈاکٹر صاحب تک نہیں پہنچ سکتے۔ ان کے معانی و مفہوم کا بھی امتدادِ زمانہ کے ساتھ بدل کر کچھ سے کچھ ہو جانا لازمی ہے۔ حتیٰ کہ موسیٰ بن میمون کے حوالے سے جو کچھ انھوں نے خدا اور اس کی ذات کے بارے میں لکھا ہے اس کے مطالب کا انحصار بھی تو اس کی کتاب ''دلالۃ الحائرین'' کے الفاظ ہی پر ہے۔ پھر کیا وجہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کو الفاظ و معنی کے بدلتے ہوئے رشتے قرآن میں تو نظر آتے ہیں، لیکن خروج اور تکوین سمیت عہد نامہ عتیق کی کتب محرفہ سے لے کر ''دلالۃ الحائرین'' تک کسی کتاب میں نظر نہیں آتے۔ ڈاکٹر صاحب اس کے جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ انھوں نے عہد نامہ عتیق وغیرہ کے الفاظ سے جو معانی و مطالب اخذ کیے ہیں وہ ان اصل الفاظ کا اصل الہامی مفہوم نہیں بلکہ یہ وہ بدلا ہوا مفہوم ہے جو عہدِ عتیق سے لے کر آج تک بدلتے ہوئے وقت اور انسانی فہم میں تبدیلی کے ساتھ ساتھ اپنی بدلی ہوئی صورت میں ان تک پہنچا ہے۔ لیکن اس صورت میں سوال یہ ہوگا کہ جب وہ بُعد زمانی کے بڑھنے سے الفاظ کے بدلتے ہوئے معنوں کے پیشِ نظر قرآنی الفاظ کے اصل الہامی مفہوم کو قرآنی الفاظ کی بجائے سیرتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے سے سمجھنے پر زور دیتے ہیں، تو عہد نامہ عتیق کے الفاظ کے اصل الہامی مطالب کو بھی ان کے بدلے ہوئے مفہوم و معانی کی بجائے حضرتِ نوح، حضرتِ ابراہیم اور حضرتِ موسیٰ علیہم السلام کی سیرتوں کے حوالے سے سمجھنا کیوں ضروری نہیں سمجھتے؟ بہ صورتِ دیگر اگر وہ یہ فرمائیں کہ انھوں نے عہد نامہ عتیق اور اس کی کتابوں کے الفاظ سے جو معانی و مفہوم مراد لیا ہے وہی ان الفاظ کا اصل الہامی مفہوم بھی ہے تو پھر سوال یہ ہے کہ انھیں قرآنی الفاظ کے اصل الہامی مفہوم کو خود قرآن ہی کے الفاظ سے اخذ کرنے میں کیا قباحت نظر آتی ہے؟ جب کہ نہ تو قرآن عہد نامۂ عتیق کی کتابوں کی طرح، نعوذ باللہ، کوئی کتاب محرفہ ہے اور نہ ہی ان تحریف شدہ کتابوں کی طرح اس کے الفاظ کسی بھی قسم کی ترمیم یا تبدیلی کے عمل سے گزرے ہیں۔''[1]

۱۔ جمال پانی پتی، ''ڈاکٹر منظور احمد کا اسلام'' مشمولہ ''مکالمہ'' کراچی: اکادمی بازیافت، شمارہ ۱۳ر جولائی۔ ستمبر ۲۰۰۴ء، صفحات ۳۹۹۔۴۰۰۔

علم تفسیر اور ہرمینیات: دو متضاد مابعد الطبیعیات سے ماخوذ تصورات علم:

ڈاکٹر منظور احمد کلام خالق اور مخلوق میں فرق کو نظر انداز کر کے فلسفے میں موجود علمی رویے اور لسانیاتی فلسفے کے مباحث و نتائج پر اپنے مقدمے کی بنیاد اُٹھاتے ہیں۔ اُنھیں hermeneutics معلوم ہونا چاہیے کہ hermeneutics کے اُصول اور اسلامی علم تفسیر کے اُصول اپنی بنیاد سے اطلاق تک یک سر مختلف ہیں۔ لغت ایک قسم کی زبان بولنے والے افراد استعمال کرتے ہیں، اگر کسی لسانی گروہ کی مذہبی مابعد الطبیعیات یا عقلی و دینی شناختیں الگ ہو جائیں تو الفاظ اور اس کے استعمال کے طریقے بھی الگ ہو جائیں گے لیکن اس اُصول کا اطلاق مذہبی اصطلاحات یا دینی زبان پر نہیں ہوسکتا اس لیے کہ وہ ایک متعین ذریعہ علم سے اخذ کیے گئے ہیں اور جس کا خالق کامل ہے۔ کلام اللہ کی تفسیر کے اُصول، کلام کے شارح، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، جنھیں خدا کی جانب سے عصمتِ فکر و عمل حاصل تھی، سے عطا ہوئے ہیں۔ اس کے بالمقابل hermeneutics کے اصول یونانی اساطیر اور ملحد و زندیق فلاسفہ کے ارتقائی سفر کے نتیجے میں اخذ و ترتیب پائے ہیں۔ ایک کلیۃً نقل کا دائرہ ہے دوسرا خالص عقل کا۔ دو مختلف اور متضاد مناہج علمی میں فلسفیانہ تقابل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ تقابل اور موازنے کی بنیادی شرط متقابل اصول، افکار یا علوم کی مابعد الطبیعی اساسیات کا مشترک ہونا ہے۔

قرآن: لغت پر منحصر کتاب نہیں:

لغت کی سطح پر تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ: ''الفاظ کی تفہیم کوئی جامد عمل نہیں بلکہ علم و معرفت کی ترقی کے ساتھ وہ نئے مفاہیم اختیار کرتے چلے جاتے ہیں'' دیگر زبانوں کی طرح عربی زبان بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ متروکات کے مطالعے کے دوران الفاظ کے ارتقا کے بے شمار آثار و شواہد ملتے ہیں۔ خود قرآن مجید کی زبان اور جدید عربی میں زمین و آسمان کا فرق ہے لیکن قرآن مجید کے ضمن اور سیاق میں ڈاکٹر منظور احمد کا یہ بیان اس لیے محل نظر ہے کہ قرآن مجید کی تفہیم و تفسیر کا انحصار صرف لغت عرب پر نہیں ہے۔ ڈاکٹر صاحب اس بات کا جواب دیں کہ خدائے حی و قیوم جو اس وقت بھی موجود ہے، جس کا کلام اب تک محفوظ ہے، جس کی حفاظت کا ذمہ اس نے خود لیا ہے، لفظ کا بھی اور معنی کا بھی۔ ایک کی نگرانی اللہ تعالیٰ براہِ راست کرتا ہے اور دوسرے کی حفاظت تکوینی طور پر پیغمبر کی سنت، تعامل صحابہؓ، اجماع اور تسلسل امت کے ذریعے قیامت تک ممکن بنادی گئی ہے۔ تو کیا ان تمام اسباب و انتظام کے باوجود کلام اللہ کے الفاظ زمانے کے تغیر و تبدل کا شکار ہوسکتے ہیں؟ اگر ڈاکٹر صاحب یہ عقیدہ رکھتے ہیں تو اُنھیں اپنے عقیدے کا اُصول اور ماخذ بتانا ہوگا اور اگر یہ عقیدہ نہیں رکھتے تو یہ گفتگو منطقی طور پر خود یہاں ختم ہو جاتی ہے۔

الفاظ کے ارتقا اور نئے مفاہیم کے ادراک کا ماخذ:

خود یہ تصور کہ الفاظ، انسانی علوم و معرفت میں ترقی کے ساتھ نئے مفاہیم اختیار کر لیتے ہیں۔ اسلام کو سائنسی اصولوں پر پرکھنے کا منطقی نتیجہ کہ کوئی چیز بھی حتمی و قطعی نوعیت کی نہیں بلکہ عارضی نوعیت کی

ہے۔اس میں ارتقا [progress] کا عمل اور تغیر کا امکان جاری رہتا ہے ـــــ انسان کا اجتماعی ذہن فکری اعتبار سے اپنے عہدِ طفولیت سے گزرتا ہوا اور ارتقائی منزلیں طے کرتا ہوا ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف، کہتر سے بہتر کی طرف اور فروتر سے برتر کی طرف رواں دواں ہے جس میں روز بہ روز ترقی کا عمل جاری ہے۔ یہ فکر Hegel کے فلسفے سے ماخوذ ومستعار ہے۔تاریخ کے جدلیاتی نظریے کے مطابق Hegel یہ سمجھتا ہے کہ عقل کے بہ حیثیت مجموعی ارتقا پذیر ہونے اور تاریخ کے آگے بڑھنے سے آنے والا دور پہلے سے بہتر اور اس کے پیمانے عہد گزشتہ کے مقابلے میں فائق حیثیت کے حامل ہوتے ہیں۔ کیوں کہ ہر آنے والے دور میں ذات مطلق اپنی تخلیق اور تکمیل کے اگلے اور برتر مرحلے میں داخل ہو چکی ہوتی ہے۔ Thesis اور Anti Thesis کے نتیجے میں Synthesis برآمد ہوتا ہے۔اس کے ذریعے تاریخ کا پہیہ رواں دواں رہتا ہے۔ Anti Thesis کے نتیجے میں پتا چل جاتا ہے کہ گزشتہ زمانے کا سچ اب سچ نہیں رہا، اس ''سچ'' کی خامیاں، کمزوریاں اور عیوب، اگلے دور میں واضح ہو جاتے ہیں۔ تاریخ کے اس ارتقا کے نتیجے میں نہ صرف عقل اور ذہن ارتقا پذیر ہوتے ہیں بلکہ نئے نئے ادارے، نو بہ نو ایجادات اور جدید طریقے وجود میں آتے ہیں، انسان مستقل ارتقا کی جانب رواں دواں رہتا ہے اور مسلسل فتوحات کے گھوڑے دوڑاتا چلا جاتا ہے۔ گویا عقلیت اشخاص کے ذریعے World spirit روح کائنات کا اظہار کرتی ہے۔ اسی کا نام Progress اور Development ہے۔ اسلامی نقطۂ نگاہ سے یہ ایک گم راہ کن تصور ہے اس کے نتیجے میں روئے زمین پر انبیائے کرام کے تمام ادوار اور مسلمانوں کے یہاں ''خیر القرون'' کا تصور سب احمقانہ اور لایعنی معلوم ہوتا ہے۔ عہد حاضر کا انسان چوں کہ تمام سابقہ زمانوں سے بہتر، اعلیٰ اور ارفع ہے لہٰذا تمام جدید انسان انبیائے کرام سے بہتر، زیادہ بالغ النظر، عقل مند اور سمجھ دار ہو جاتے ہیں [نعوذ باللہ]۔

دینی تناظر میں علم ومعرفت کی ترقی کا اُصول: مضمرات واثرات:

غور فرمایا جائے کہ ڈاکٹر منظور احمد صاحب دینی سیاق میں علم ومعرفت کی ترقی اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے تغیر سے مفاہیم میں تبدیلی کی بات فرمارہے ہیں۔ یہ بیان اپنی جگہ خود محل نظر ہے کہ یہ دور علم ومعرفت کی ترقی کا دور ہے۔ اور اس عہد کا انسان [Modern Man] تاریخ انسانی کا سب سے عقلیت پسند [rational] انسان ہے؟ فوکویاما کی کتاب *Trust: The Social Virtues and Creation of Prosperity* کے مطابق عہدِ حاضر کا انسان اعتماد پر چلتا ہے، یہ اعتماد brand پر ہوتا ہے۔ مارکیٹ کی قوتیں اس برانڈ کی ضمانت ہوتی ہیں جب کہ فی الحقیقت سب ضمانتیں جعلی ہیں۔ اس بحث سے قطع نظر اس طرزِ فکر کا یہ کس قدر خطرناک اور مہلک نتیجہ ہے کہ اسلام کا قرنِ اوّل [جس میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم موجود ہیں۔ حضرات صحابہؓ وتابعینؒ ہیں] قلیل العلم اور ترقی ومعرفت سے محروم قرار پاتا ہے۔ اور جوں جوں زمانہ قرنِ نبوت سے دور ہوتا گیا، مادی آسائشوں کا

دور دورہ ہوا، تمدنی ترقیات اور سائنسی اکتشافات، جن کا سرچشمہ عقلِ معاش اور خالص مادیت ہے، کا طوفان امڈ آیا تو گویا ڈاکٹر صاحب کے فرمانے کے مطابق علم و معرفت میں ترقی ہوئی اور عہدِ نبوت سے دور ہونا، نعوذ باللہ، باعث رحمت ہوا یعنی جس عہد کو لسانِ نبوت نے خیر القرون قرار دیا وہ اپنی عدم ایجادات اور مادی ترقی نہ کرنے کے باعث، بہ لحاظ علم و معرفت ''شر القرون'' بن گیا۔ حالاں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

خیر الناس قرنی ثم الذین یلو نھم ثم الذین یلونھم۔[1]

''سب سے بہتر لوگ میرے زمانے کے ہیں، پھر جو اُن سے متصل ہوں، پھر وہ جو ان سے متصل ہوں''۔

قرونِ ثلاثہ کو ''خیر القرون'' اسی لیے کہا جاتا ہے کہ اس وقت آخرت ہر رویے پر غالب، فائق اور حاکم تھی۔ دنیا سب سے حقیر شے تھی، اللہ تعالیٰ کی رضا اور معرفتِ الٰہی حاصل زندگی اور مقصد بندگی تھا۔ دنیا سے تمتع کم سے کم تھا، کوئی انسان، ترقی، دنیا طلبی، لذات و آسائش کی تلاش میں سرگرداں نہیں تھا، فقر کی خود اختیار کردہ زندگی معیار اور باعثِ فضیلت تھی۔ اس کا بنیادی وصف مصائب پر صبر اور اللہ تعالیٰ سے بہترین مستقبل کی اُمید تھی۔ تمام صحابہ کرامؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد مبارک کو حرزِ جاں اور زندگی کا نصب العین بنائے ہوئے تھے:

ما من مسلم تصیبه مصیبة فیقول: ما أمره الله: إنا لله وإنا إلیه راجعون. اللّٰهم! أجرني في مصیبتي وأخلف لي خیراً منها إلا أخلف الله له خیراً منها.[2]

۱۔ محمد بن اسمٰعیل بخاریؒ، صحیح البخاری، باب فضل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، جلد۱، صفحہ۵۱۵۔

۲۔ مسلم بن حجاج القشیریؒ، صحیح المسلم، کتاب الجنائز، فصل في الاسترجاع عند المصائب الخ، جلد۱، صفحات۳۰۰۔

قوانین اسلامی ـــــ اقدار اور اطلاق دونوں ابدی و دائمی

ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

''عملاً اگرچہ نیاز اور سرسیّد دونوں یہ تسلیم کرتے تھے کہ جو بنیادی اصول مذاہب عام طور پر اور اسلام خصوصاً فراہم کرتا ہے، وہ دائمی اور ابدی ہیں لیکن اقدار کا اطلاق مختلف زمانی و مکانی ادوار میں ایک ہی طرز پر نہیں ہوسکتا۔ چوری روکنے کے لیے ممکن ہے پھانسی کی سزا ضروری ہو۔ لیکن دوسرے زمانے میں ملزم کی نفسیاتی اصلاح سے چوری روکنا ممکن ہوسکتا ہے۔ ان قوانین میں جو شے مستقل ہے وہ قدر ہے جس کی حفاظت قانون کرتا ہے اگر کسی قدر کی حفاظت دوسرے قانون سے ممکن ہوسکتی ہے تو اس کو بلا خوفِ تردید استعمال کیا جاسکتا ہے''۔[1]

قانون اور اس کی روح ـــــ ڈاکٹر منظور احمد کے خیال میں یہ دو الگ الگ دائرے ہیں۔ ایک دائرہ دائمی اور ابدی ہے اور دوسرا زمانی و مکانی۔ ڈاکٹر صاحب کے افکار یہ بتاتے ہیں کہ اسلام کو اصل مطلوب ''روح'' ہے ڈھانچہ نہیں۔ بنیادی سوال یہی ہے کہ فی الاصل اسلام کو مطلوب ہے کیا؟ اس مطلوب کی نشان دہی کون کرے گا؟ سرسید یا نیاز فتح پوری؟ کیا اس مطلوب کا تعین رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ وارشاد، صحابہ کرام، تابعین و تبع تابعین، ائمہ مجتہدین اور تعامل امت کے ذریعے ہوگا؟ کیا تمام دینی، علمی، تاریخی اور روحانی اجتماعیتوں کو نظر انداز کر کے ہفوات نیاز اور افکار سرسید پر پورے علمی منہاج کو منحصر کر دینا علمی طور پر خود غیر علمی اور فلسفیانہ طور پر غیر فلسفیانہ طریقہ نہیں ہے؟

قوانین کے عالم گیر نہ ہونے پر اصرار: مغربی نظریہ ارتقا کا چربہ:

شرعی قوانین واحکام کی عدم حتمیت وابدیت پر یقین رکھنا اور انھیں بھی معاشرتی و سماجی حیثیت سے ثقافت کی پیداوار سمجھتے ہوئے زمانی و مکانی قیود و تحدیدات کا پابند جاننا دراصل مغرب سے مستعار اس نظریے کا داعی ہے کہ قانون کا زیادہ تر تعلق زمان و مکاں کے مخصوص احوال و ظروف سے ہے اور اسے

۱۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحات ۶۹۔۷۰۔

اپنے معاشرے کی ضروریات کا ضامن اور کفیل ہونا چاہیے۔ چوں کہ ضروریات، تقاضوں اور ثقافت میں بہ لحاظ زمان و مکان تبدیلی آجاتی ہے، اس لیے قانون کو بھی تبدیل ہوتے رہنا چاہیے، لہٰذا قانون کے لیے آفاقی و کائناتی بنیاد فراہم کرنا کارِ عبث ہے۔ یہ بھی وہی ارتقائی نقطۂ نظر ہے، جس کی رو سے ماضی ہمیشہ اور ہر حال میں ناقص ہوتا ہے۔ Köhler کہتا ہے:

> There is no eternal law. The law that is suitable for one period is not so for another: we can only strive to provide every culture with its corresponding system of law. What is good for one would mean ruin to another.[1]

> ''قانون کو ہرگز کوئی ازلی و ابدی یا دوامی حیثیت نہیں دی جاسکتی، اگر کوئی قانون ایک زمانے یا عہد کے لیے موزوں ہے تو وہ ہرگز کسی دوسرے عہد کے لیے یکساں طور پر موزوں نہیں ہوسکتا۔ ہم صرف اس بات کی سعی کر سکتے ہیں کہ ہر طرزِ ثقافت کو مختلف ادوار و مقامات پر ایک مناسب حال اور موزوں تر قانون بنا کر دیں، کوئی چیز اگر ایک حالت کے لیے مفید ہوگی تو دوسری صورت کے لیے تباہ کن اور مہلک بھی ہوسکتی ہے''۔

اسلامی فلسفۂ احکام: ذات انسانی کی طرح قوانین بھی دائمی:

ظاہر ہے یہ فکر اپنی ہر جہت سے اسلامی تصوّرِ قانون اور فلسفۂ احکام سے متغایر ہے۔ تغیر کا بہت شور اور غلغلہ ہے اور اس سے انکار ممکن بھی نہیں کہ انسانی معاشرے میں تغیر و تبدل واقع ہوتا ہے، لیکن کیا یہ تغیر ذات اور فطرتِ انسانی میں بھی آیا ہے؟ کیا سارا وجودِ انسانی تغیر کا شکار ہوگیا ہے؟ ہرگز نہیں! ہزاروں سال پہلے کے انسانوں کی جو جسمانی ساخت اور مطالبات تھے، آج بھی بعینہٖ وہی ہیں، جبلتوں، جذبات و عواطف اور تقاضوں تک میں کوئی تبدیلی وقوع پذیر نہیں ہوئی۔ تغیر انسان کے داخل میں نہیں بلکہ خارج، یعنی تمدن، میں آیا ہے، جب ذات دائمی ہے تو قانون دائمی کیوں نہیں ہوسکتا؟

دائمی قانون سازی کا حق ظاہر ہے اسی کو ہوسکتا ہے جس کی نظر تمام انسانوں کے احتیاجات، مطالبات اور تقاضوں پر ہو اور وہ صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، ارشاد باری ہے:

اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْاَمْرُ تَبٰرَكَ اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ۔ [۷:۵۴]

> ''آگاہ ہو جاؤ! اسی کی خلق ہے اور اسی کا حکم ہے۔ اللہ تعالیٰ بہت بابرکت ہے، سارے جہانوں کا پالنے والا''۔

آیت مبارک میں تخلیق و امر دونوں کو اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف منسوب فرمایا ہے۔ چوں کہ وہ خالق ہے اس لیے

1- Josef Köhler, *Philosophy of Law,* [trans., Adalbert Albrecht], New York: The Macmillan Company, 1921, p. 5.

بہ یک وقت تمام انسانوں کے ہر ہر تقاضے اور احتیاجات بہ یک آن اس کی نگاہ میں ہیں۔ وہ انسانوں کی ساری صلاحیتوں کو پروان چڑھانا چاہتا ہے، عقائد و اعمال، تہذیب و معاشرت اور اخلاق و تمدن ہر سطح پر انسانوں کی کامیابی و ترقی اسے مطلوب ہے۔ اس لیے قانون سازی کا اہل بھی وہ ہی ہے نہ کہ انسان خود۔ جس کی تلوّن مزاجی ضرب المثل ہے۔

اسلامی قانون کی سازگاری: قانون کے دو اجزا ایک دائمی دوسرا متغیر:

اسلامی قانون دو اجزا پر مشتمل ہے۔ ایک حصہ دائمی اور مستقل [rigid] ہے جب کہ دوسرا تغیر پذیر یا [flexible] ہے۔ قانون کا وہ حصہ جو rigid ہے ان احکام اور سزاؤں پر مشتمل ہے جو مختلف جرائم میں کتاب و سنّت میں طے کر دی گئی ہیں۔ انھیں فقہی اصطلاح میں ''حدود'' کہا جاتا ہے، جب کہ سزاؤں کا وہ حصہ جن میں کمی بیشی کا اختیار اسلامی حکومت، مقننہ [Legislative] اور عدلیہ [Judiciary] کو حاصل ہے ''تعزیرات'' کہلاتا ہے۔ یہ تقسیم عہدِ رسالت ہی سے ثابت ہے اس کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ یہ بعد میں حضراتِ فقہا نے متعین فرمائی ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ کون سے احکام اور سزائیں ''حد'' ہیں اور کون سی تعزیر۔ کتاب و سنت میں غور کرنے سے جو بات معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے:

قرآنی احکام: زمان و مکاں کی قیود سے ماورا اور دائمی:

جو احکام کتاب اللہ میں صراحۃً مذکور ہیں خواہ ان کا تعلق عقائد سے ہو یا عبادات و معاملات سے ان کا قبول کرنا لازم ہے اور اس سے انحراف کی کسی کو گنجائش نہیں، ارشاد ربانی ہے:

ثُمَّ جَعَلْنٰکَ عَلٰی شَرِیْعَۃٍ مِّنَ الْاَمْرِ فَاتَّبِعْھَا وَلَا تَتَّبِعْ اَھْوَآءَ الَّذِیْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ [۴۵:۱۸]

''پھر ہم نے آپ کو دین کے ایک خاص طریقے پر کر دیا سو آپؐ اسی طریقے پر چلے جایئے اور ان جہلا کی خواہشوں پر نہ چلیے''۔

امتی کو انحراف کی کیا مجال، یہاں نبی کو کہا جا رہا ہے:

تِلْکَ حُدُوْدُ اللّٰہِ فَلَا تَعْتَدُوْھَا وَمَنْ یَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰہِ فَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الظّٰلِمُوْنَ [۲:۲۲۹]

''یہ اللہ کی حدود ہیں، خبردار! ان سے آگے نہ بڑھنا اور جو لوگ ان حدوں سے تجاوز کر جائیں وہ ظالم ہیں''۔

تِلْکَ حُدُوْدُ اللّٰہِ وَمَنْ یَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰہِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَہٗ [۶۵:۱]

''یہ اللہ کی مقرر کردہ حدیں ہیں جو شخص اللہ کی حدوں سے آگے بڑھ جائے اس نے یقیناً اپنے اوپر ظلم کیا''۔

وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ [۵:۴۴]

''اور جو لوگ اللہ تعالیٰ کی اتاری ہوئی وحی کے ساتھ فیصلے نہ کریں وہ کافر ہیں''۔

وَ مَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ [۵:۴۵]

''اور جو لوگ اللہ تعالیٰ کے نازل کیے ہوئے کے مطابق حکم نہ کریں، وہ ہی لوگ ظالم ہیں۔''

وَ مَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ [۵:۴۷]

اور جو لوگ اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ سے حکم نہ کریں، وہ فاسق ہیں''۔

اَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُوْنَ وَ مَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُّوْقِنُوْنَ [۵:۵۰]

''کیا یہ لوگ پھر سے جاہلیت کا فیصلہ چاہتے ہیں یقین رکھنے والوں کے لیے اللہ سے بہتر فیصلے اور حکم کرنے والا کون ہوسکتا ہے''۔

اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ يَزْعُمُوْنَ اَنَّهُمْ اٰمَنُوْا بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ وَمَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيْدُوْنَ اَنْ يَّتَحَاكَمُوْٓا اِلَى الطَّاغُوْتِ وَ قَدْ اُمِرُوْٓا اَنْ يَّكْفُرُوْا بِهٖ وَ يُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ اَنْ يُّضِلَّهُمْ ضَلٰلًا بَعِيْدًا [۴:۶۰]

''کیا آپؐ نے انھیں نہیں دیکھا؟ جن کا دعویٰ تو یہ ہے کہ جو کچھ آپؐ اور جو کچھ آپؐ سے پہلے اُتارا گیا ہے اس پر ان کا ایمان ہے، لیکن وہ اپنے فیصلے غیر اللہ کی طرف لے جانا چاہتے ہیں، حالاں کہ انھیں حکم دیا گیا ہے کہ شیطان کا انکار کریں، شیطان تو چاہتا ہے کہ انھیں بہکا کر دور ڈال دے''۔

یہ تمام آیات شریفہ اس امر پر صراحتاً دلالت کر رہی ہیں کہ دین و شریعت مع اپنی مابعد الطبیعیات کے آفاقی و ابدی ہے۔ اسلام کی نگاہِ خداوندی میں پسندیدگی کی وجہ اور عقیدۂ ختم نبوت کا اقتضا ہی یہ ہے کہ دین اور ما انزل اللہ احکام کو زمان و مکاں کی تحدیدات و قیود سے ماورا رکھا گیا ہے۔ فکر و فہم انسانی لاکھ تغیر کا شکار ہو، حیاتِ انسانی، معاشرے اور تمدن میں ہزاروں تبدیلیاں ہوں لیکن اس سے انحراف ممکن نہیں۔ ایک مسلمان اس محکم عقیدے پر ایمان لانے کا قانونی طور پر پابند ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: بہ طور شارع نافذ کی گئی سزائیں حدود ــــ دائمی ہیں:

جو سزائیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہ حیثیت شارع و رسول متعین فرمادی ہیں وہ بھی حد ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّ لَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗٓ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ وَ مَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِيْنًا [۳۳:۳۶]

''اور کسی مومن مرد و عورت کو اللہ اور اس کے رسولؐ کے فیصلے کے بعد اپنے کسی امر کا اختیار باقی نہیں رہتا، اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی جو بھی نافرمانی کرے گا وہ صریح گم راہی میں پڑے گا''۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے:

أمرت أن أقاتل الناس حتی يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به.[1]

''مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے قتال کروں، یہاں تک کہ وہ لا الہ الا اللہ کی گواہی دیں اور مجھ پر اور ان تمام امور پر جو میں لے کر آیا ہوں ایمان لائیں''۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: بہ طور قاضی نافذ کردہ سزائیں تعزیریں:

وہ سزائیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہ حیثیت شارع و رسول نہیں بلکہ بہ حیثیت قاضی یا حاکم عملاً دی ہیں، یا دینے کا حکم دیا ہے، وہ تعزیر ہے۔

غیر منقول سزائیں تعزیر کے حکم میں ہیں:

جن جرائم کی کوئی متعین سزا کتاب وسنت سے ثابت نہیں اور نہ ہی ان کے بارے میں حضرات خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کا فیصلہ[2] سامنے آیا ہو، ان جرائم کی سزا بھی تعزیر ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: بہ یک وقت شارع اور قاضی: فرق کی وضاحت:

ان چاروں نکات میں اول و آخر دو نکتے تو بالکل واضح اور صریح ہیں، البتہ دوسرا اور تیسرا نکتہ محتاجِ وضاحت ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہ یک وقت شارع بھی ہیں اور حاکم بھی۔ جب بہ حیثیت شارع کوئی حکم جاری فرمائیں گے یا سزا تجویز فرمائیں گے تو وہ ابدی، دائمی اور ناقابلِ ترمیم وتغیر ہوگا۔ اور بلاشبہ ''حد'' کے زمرے میں آئے گا۔ مگر جب آپؐ بہ حیثیت قاضی اور حاکم کوئی حکم یا سزا تجویز فرمائیں گے تو وہ حد نہیں تعزیز ہوگی۔ حافظ ابنِ قیم رحمہ اللہ [م ۷۵۱ھ] آپ کی ان حیثیتوں کے متعلق لکھتے ہیں:

أن النبي صلى الله عليه وسلم كان هو الإمام، والحاكم، و المفتي، وهو الرّسول، فقد يقول الحكم بمنصب الرسالة، فيكون شرعاً عاماً إلى يوم القيامة كقوله: من أحدث في أمرنا هذا ماليس منه فهو ردّ ...... وقد يقول بمنصب الفتوىٰ، كقوله لهند بنت عتبة امرأة أبي سفيان، وقد شكت إليه شح زوجها، وأنه لا يعطيها ما يكفيها: خذي ما يكفيک و ولدک بالمعروف، فهذه فتيا لا حكم، إذ لم يدع بأبي سفيان، ولم يسأله عن جواب الدعوى، ولا سألها البينة. وقد يقوله بمنصب الإمامة، فيكون

۱۔ مسلم بن حجاج القشیریؒ، صحیح المسلم، کتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتی يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله الخ، جلد ۱ صفحہ ۳۷۔

۲۔ حضرات صحابہؓ کا عہد استنباطات واجتہادات سے مقدم ہے، کیوں کہ وہ مفہوم ومراداتِ قرآنی کو بہ راہِ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سننے اور سمجھنے والے ہیں۔ اس لیے نزاع وتعارض کے وقت ان کا تعامل حتمی حجت ہے۔

مصلحة للأمة في ذلك الوقت، وذلك المكان، و على تلك الحال، فليلزم من بعده من الأئمة مراعاة ذلك على حسب المصلحة التي راعاها النبي صلى الله عليه وسلم زماناً ومكاناً وحالاً.[1]

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سربراہِ حکومت بھی تھے اور قاضی، مفتی بھی تھے اور رسول بھی۔ چناں چہ بعض اوقات آپ کوئی حکم منصبِ رسالت کی حیثیت سے دیتے ہیں تو وہ قیامت تک کے لیے عام شریعت بن جاتا ہے، مثلاً آپ کا یہ ارشاد: ''جو ہمارے اِس دین میں کوئی بدعت پیدا کرے تو وہ مردود ہے''...... اور کبھی آپ مفتی کے منصب سے کوئی بات ارشاد فرماتے تھے، مثلاً جب حضرتِ ابوسفیان رضی اللہ عنہ کی اہلیہ محترمہ حضرتِ ہند بنتِ عتبہ رضی اللہ عنہا نے اپنے خاوند کے بخل کی شکایت کی تو آپؐ نے اُن سے فرمایا ''تم اپنی اور اپنے لڑکے کی ضرورت کے لیے مناسب رقم اُن کے مال میں سے لے لیا کرو''۔ یہ آپ کا فتویٰ تھا، عدالتی فیصلہ نہیں۔ اِسی لیے آپؐ نے اِس موقع پر نہ حضرتِ ابوسفیانؓ کو بلایا، نہ اُن سے جوابِ دعویٰ طلب کیا...... کبھی کوئی بات آپؐ سربراہِ حکومت کے منصب سے ارشاد فرماتے تو ایسی بات امت کے لیے صرف اُس زمانے، اُس مقام اور اُن حالات کی مصلحت کے مطابق ہوتی تھی، اب آپؐ کے بعد آنے والے سربراہان پر لازم ہے کہ اِس ارشاد کی رعایت ان مصلحتوں کے مطابق کریں، جن کی آپؐ نے اُس زمانے، مقام اور حالات میں رعایت رکھی تھی''۔

غور طلب نکتہ یہ ہے کہ اِن دونوں حیثیتوں میں امتیاز کس طرح ہو؟ تو اِس کا جواب یہ ہے کہ یہ امتیاز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کے الفاظ، اسلوبِ بیان، سیاق و سباق، مجموعی طرزِ عمل، صحابہ کرامؓ کے اقوال و اعمال اور اُمت کے متواتر عمل کے ذریعے بہ آسانی قائم کیا جاسکتا ہے۔ چناں چہ بعض سزاؤں کے بارے میں آپؐ نے یہ واضح فرما دیا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہیں یا بہ ذریعہ وحی بتلائی گئی ہیں، یا آپؐ نے اُن سزاؤں پر مواظبت فرمائی ہو اور اُس کے ترک یا تغیر پر خفگی کا اظہار فرمایا ہو، یا حضرات صحابہ کرامؓ فرماتے ہوں کہ اِس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی تو اِن تمام صورتوں میں یہ بات سمجھی جائے گی کہ آپؐ نے یہ سزائیں بہ حیثیت شارع دی ہیں اور یہ ''حد'' ہیں جس میں کوئی ترمیم یا تبدیلی ممکن نہیں۔ حضرات فقہا اِس پر متفق ہیں۔

اِس کے برعکس بعض سزاؤں کے بارے میں اُن کے سیاق و سباق میں غور کرنے سے معلوم ہوجاتا ہے کہ یہ سزائیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہ حیثیت قاضی یا حاکم تجویز فرمائی تھیں۔ چناچہ تمام

۱۔ ابن القیم الجوزیہؒ، زاد المعاد في هدي خير العباد، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۴۱۸ھ، فصل في غزوة حنين الخ، فصل في الإشارة إلى بعض ما تضمنته الخ، فصل هل الأسلاب مستحقة بالشرع أو بالشرط؟، جلد ۳، صفحہ ۴۲۹۔

فقہا اُس کو حد نہیں بلکہ تعزیز قرار دیتے ہیں۔ مثلاً آپؐ نے ایک فحش گو مخنث کو مدینہ طیبہ سے شہر بدر کرنے کی سزا تجویز فرمائی تھی، مگر بعد میں اُسے ہفتے میں ایک مرتبہ مدینہ منورہ میں داخل ہونے کی اجازت مرحمت فرما دی۔ بہ وقتِ سزا بعض حاضرین نے اُس کے قتل کا مشورہ دیا تو رسول اللہ صلی علیہ وسلم نے فرمایا:

إني نهيت عن قتل المصلين.[1]

''مجھے نمازیوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا گیا ہے''۔

اِس واقعے کا سیاق وسباق صاف بتلا رہا ہے کہ یہ حکم بہ حیثیت شارع نہیں بلکہ بہ حیثیتِ حاکم دیا گیا تھا، اِس لیے حضراتِ فقہا اِس کو تعزیز قرار دیتے ہیں۔

لیکن جو سزائیں قرآن وسنت سے واضح اور قطعی طور پر متعین ہو جاتی ہیں اُن میں تبدیلی یا تغیر کا حق واختیار کسی کو نہیں ہے۔ ان امور میں کتاب وسُنّت میں غور وخوص کر کے ان کا حکم دریافت کرنا اجتہاد ہے، اسی طرح جن مسائل میں تعارض ہے وہاں بھی کسی ایک جانب کو اختیار کرنے کے لیے اجتہاد کی ضرورت ہے۔

پھانسی کے لیے بہ طور مثال قطع ید کی سزا: ڈاکٹر منظور احمد:

ان تمام تر تفصیلات کو نظر انداز کر کے ڈاکٹر صاحب قطع ید کی سزا، جو قرآن کی نص سے ثابت ہے، پر ''اجتہاد'' فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

''چوری روکنے کے لیے ممکن ہے پھانسی کی سزا ضروری ہو لیکن دوسرے زمانے میں ملزم کی نفسیاتی اصلاح سے چوری روکنا ممکن ہو''۔

ایک عامی کو بھی یہ معلوم ہے کہ اسلامی علمیت میں چوری کے لیے پھانسی کی سزا نہیں ہے۔ ڈاکٹر صاحب اپنے مفروضے کو مضبوط اور مؤکد کرنے کے لیے خواہ مخواہ پھانسی کی سزا کا جملہ استعمال فرما رہے ہیں۔ کیا اُنھیں اتنا بھی معلوم نہیں کہ بہت سی چوریوں پر ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں دی جا سکتی، کوئی تعزیر بھی نہیں دی جا سکتی، کجا کہ پھانسی دے دی جائے؟

ڈاکٹر منظور احمد: چوری کا انسداد بہ ذریعہ ''نفسیاتی اصلاح'': ایک سوال:

دوسرا نکتہ ڈاکٹر صاحب نے ملزم کی ''نفسیاتی اصلاح'' کے حوالے سے اُٹھایا ہے۔ یہ نکتہ در پردہ اللہ تعالیٰ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر اعتراض عائد کرتا ہے کہ جس چیز کا فہم خدا اور اس کے رسول کو حاصل نہ تھا، نعوذ باللہ، اس کا فہم نیاز اور سر سید کی تقلید میں ڈاکٹر صاحب پر منکشف ہو گیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے پاس اس بات کے یقینی ہونے کا کیا ذریعہ ہے کہ ملزم کی ''نفسیاتی اصلاح'' اسے مستقبل میں

۱۔ الحسین بن علی البیہقیؒ، السنن الكبرى، كتاب الحدود، باب ماجاء في نفي المخنثين، جلد ۸، صفحہ ۳۹۱۔

چوری کے ارتکاب سے باز رکھے گی؟ اور اس بات کے لیے ان کے پاس کون سا طریقہ ہے کہ جو لوگ مستقبل میں چور بن سکتے ہوں، چوری کی سزا کا خوف اُنھیں ارتکاب جرم سے مانع رکھے گا؟ کیوں کہ نفسیاتی اصلاح کا بنیادی اُصول اصلاح کے عمل کو ''خفیہ'' رکھنا ہوتا ہے جو نفسیاتی معالج اور مریض کے درمیان کلینک میں انجام پاتا ہے اور کسی کو اس کے نتائج سے آگاہ نہیں کیا جاتا۔

چوری کی سزا کا سبب ایک مخمصہ: منظور احمد:

ایک مقام پر مزید لکھتے ہیں:

''چور کی سزا معاشرے سے چوری کو ختم کرنے یا اس کی حوصلہ شکنی کرنے کے لیے ہے اور جو سزا بھی اس مقصد کے حصول میں سریع الاثر ہو اور جرم و سزا میں توازن قائم کرتی ہو وہ مقاصد الشریعہ کو پورا کر دیتی ہے''۔

ڈاکٹر صاحب مقاصد الشریعہ کا علم اور فہم کس ذریعے سے حاصل کرتے ہیں اُنھیں اس کا تعین کرنا چاہیے۔ ڈاکٹر صاحب نے چوری کی سزا کے دو مقاصد بتائے ہیں: [۱] چوری ختم کرنا، [۲] چور کی حوصلہ شکنی کرنا — ان دونوں مقاصد کے تعین کا ماخذ کیا ہے؟ اور کیا ان ''مقاصد'' کا دیگر سزاؤں پر بھی اطلاق کیا جا سکتا ہے؟ مثلاً رَجم کی سزا کا مقصد زنا کو ختم کرنا ہے؟ یا زنا کے مجرم کو ختم کرنا ہے؟ ڈاکٹر صاحب پہلے اپنے بیان کردہ ''مقاصد'' کی روشنی میں رَجم کے حوالے سے رہ نمائی فرمائیں تو چوری سے متعلق ان ''مقاصد'' پر غور کیا جا سکتا ہے — اگر ڈاکٹر صاحب کے بیان کردہ ''مقاصد'' کی روشنی میں ان کے علمی منہاج میں رَجم کی سزا کا تجزیہ کیا جائے تو وہ صرف دو نکات پر محیط ہوگا: [۱] زنا کو ختم کرنا، [۲] زانی کی حوصلہ شکنی کرنا، یعنی ''جو سزا بھی اس مقصد کے حصول کے لیے سریع الاثر ہو اور جرم و سزا میں توازن قائم کرتی ہو وہ مقاصد الشریعہ کو پورا کر دیتی ہے''۔ کیا اس بیان سے مقاصد الشریعہ پورے ہو جاتے ہیں؟ اگر ایسا فی الواقع ہے تو پھر یہ اُمت نہ ''خیر اُمت'' ہے اور نہ ہی ''اُمت وسط''۔ جو پندرہ سو سال سے ڈاکٹر صاحب کے منہاج سزا کے برخلاف بے چارے مجرموں پر رَجم اور کوڑے جیسی ظالمانہ سزائیں نافذ کرتی رہی ہے، حالاں کہ ملزم کی ''نفسیاتی اصلاح'' یا جرم و سزا میں توازن پیدا کرنے والی معمولی سزاؤں سے مقاصد الشریعہ بہ آسانی پورے کیے جا سکتے تھے۔ تو کیا یہ بات درست ہوگی کہ اسلام کے نظام حدود و تعزیرات اور امت کی تاریخ و تواتر کو محض ڈاکٹر صاحب کے انفرادی علمی ادعا پر قربان کر دیا جائے؟

اہل سنت کو اجماع کے خلاف شیعہ فقیہہ کی بلا حوالہ رائے قبول کرنے کا مشورہ: منظور احمد:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب ایک مقام پر شیعہ فقیہہ نجم الدین الطوفی کی رائے کو ''زیادہ عقلی و منطقی'' قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

''مصلحت، اجماع تو در کنار خود قرآن و سُنّت کی تخصیص کرسکتی ہے۔ اگر کسی زمانے میں انسانی مصالح قرآن و سُنّت کے نصوص سے حاصل نہ ہوتے ہوں تو ان پر مبنی احکامات کی مناسب تعبیر اور تاویل ممکن ہے''۔ [1]

یہ ایک مُسلّمہ اُصول ہے کہ جس منہاج علم میں گفتگو ہو رہی ہے، اس منہاج علم کے مآخذ و منابع اور معتبر شارحین و مستند نمائندوں ہی کی گفتگو قابل اعتبار اور لائق اعتماد سمجھی جاتی ہے۔ اجماع امت سے جب قوانین اخذ کیے جاتے ہیں تو اس بحث میں کسی شیعہ مجتہد یا مفکر کی رائے قابل اعتماد نہیں۔ کیوں کہ شیعہ مذہب سقیفہ بنی ساعدہ میں سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی بیعت خلافت اور اس پر حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع سے لے کر سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ کے حق میں سیدنا حسن رضی اللہ عنہ کی دست برداری، سیّدنا معاویہؓ کے خلیفہ برحق ہونے اور اس سال کے ''عام الجماعة'' ہونے تک انکار اجماع سے عبارت ہے۔ اگر شیعہ مذہب اپنے اُصول اور منہاج میں اجماع امت کو جگہ دے تو بہ طور مذہب تشیع کا تشخص مخدوش اور جواز ختم ہو جائے گا۔ وہ اجماع امت کو ''حق'' مان کر اہلِ سنّت و جماعت ہی میں ضم ہو جائیں گے۔ عہدِ صدیق اکبرؓ سے لے کر تا حال انکارِ اجماع ہی شیعیت کی انفرادیت ہے۔ [2]

۱۔ منظور احمد، ''اسلام، قانون اور اخلاقیات''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحات ۹۴-۹۵۔

۲۔ اگر سیّدنا علی رضی اللہ عنہ کے فرمودات ہی ملاحظہ فرما لیے جائیں تو خرق اجماع کی جڑ کٹ جاتی ہے، سیّدنا علیؓ، سیّدنا معاویہؓ کے نام اپنے گرامی نامے میں تحریر فرماتے ہیں: انه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر و عمر و عثمان علىٰ ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار، ولا للغائب أن يرد، وإنما الشورىٰ للمهاجرين والأنصار، فان اجتمعوا على رجل وسموه إماماً كان ذلك لله رضى؛ فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردوه إلىٰ ما خرج منه؛ فان أبى قاتلوه علىٰ اتباعه غير سبيل المؤمنين وولاه الله ما تولىٰ. [الشريف الرضي، نہج البلاغة، بيروت: الدار الاسلامية، ۱۴۱۴ھ، الباب الثاني: فصل الكتب، كتاب له إلى معاوية أرسله مع جرير بن عبدالله البجلي، صفحہ ۶۲۷۔] ''مجھ سے ان حضرات نے بیعت کی ہے، جنھوں نے حضرات ابو بکر و عمر و عثمان [رضی اللہ عنہم] سے بیعت کی تھی۔ لہٰذا اب نہ شاہد کو [قبول و عدم قبول کا] اختیار رہا اور نہ غائب اس کو مسترد کرسکتا ہے، انتخاب خلیفہ کے لیے مشورے کا حق صرف مہاجرین اور انصار ہی کو حاصل ہے۔ جس شخص پر یہ حضرات متفق ہو جائیں اور اسے ''امام'' مقرر کرلیں، وہی اللہ تعالیٰ کا پسندیدہ ''امام'' ہوگا۔ پھر اگر کوئی شخص ''طعن'' یا ''بدعت'' کی بنا پر ان کے فیصلے سے انحراف کرتا ہے تو یہ حضرات اس کو اس چیز کی طرف واپس لائیں گے جس سے وہ انحراف کر رہا ہے اور اگر وہ اس کے باوجود آمادۂ اطاعت نہیں ہوگا تو یہ حضرات اس سے قتال کریں گے، کیوں کہ وہ ''المؤمنین'' کا [اجماعی] راستہ چھوڑ کر دوسرے راستے پر ہولیا ہے، اور جس طرف اس نے منہ کیا ہے، اللہ تعالیٰ اس کو اُسی طرف دھکیل دیں گے''۔

اس گرامی نامے کا آخری فقرہ جو قرآن حکیم کی آیت مبارکہ: وَ مَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَ سَآءَتْ مَصِيْرًا [۴:۱۱۵] سے مستفاد ہے اس میں اجماع امت ہی کی طرف لوٹنے کی دعوت دی گئی ہے اور اس سے انحراف کرنے والوں کو ''يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ'' فرمایا گیا ہے۔

نجم الدین الطوفی کا تفرد شیعہ منہاج کا نمائندہ نہیں:

جہاں تک نجم الدین الطوفی کے متذکرہ فقرے کا تعلق ہے کہ: ''مصلحت، اجماع تو در کنار کتاب وسنّت کی تخصیص کرسکتی ہے''۔ ڈاکٹر منظور احمد صاحب نے حسب معمول اس بیان کو نقل فرمانے کے بعد کوئی حوالہ نہیں دیا اس لیے اس کی تحقیق نہیں کی جا سکی۔[۱] اُصولاً شیعہ منہاج علم کے مطابق ڈاکٹر

= ایک خطبے میں سیّدنا علیؓ ارشاد فرماتے ہیں: **ولعمري لئن كانت الإمامة لا تنعقد حتى تحضرها عامة الناس، فما إلى ذلك سبيل، ولكن اهلها يحكمون على من غاب عنها؛ ثم ليس للشاهد أن يرجع، ولا للغائب أن يختار.** [الشريف الرضي، نہج البلاغۃ، **الباب الاول: فصل الخطب، خطبة له عن مسير أصحاب الجمل إلى البصرة**، صفحہ ۳۲۴۔] ''مجھے قسم ہے! اگر امامت اس طرح منعقد ہوا کرتی کہ ہر ہر فرد حاضر ہو تو یہ ناممکن الوقوع ہے، بلکہ اس کا طریقہ یہی ہے کہ اہل حل وعقد جس کو بھی رئیس مقرر کرلیں، وہ ''امام'' قرار پائے گا، پھر نہ تو وہ شخص جو موجود تھا وہ اس سے سرتابی کرسکتا ہے اور نہ اس شخص کو، جو خلیفہ کے انتخاب کے وقت موجود نہیں تھا، اس کے ردّ وقبول کا اختیار حاصل رہتا ہے''۔
امیر المؤمنین سیّدنا علی المرتضیٰ کرم اللہ وجہہ الکریم کے گرامی نامے اور خطبہ مبارکہ سے اجماع کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ شیعہ ان امور کو نظر انداز کرکے اجماع کو اپنے مآخذ علمی میں شامل نہ کریں۔

۱۔ اس سلسلے میں نجم الدین الطوفی کے معروف دلائل کا خلاصہ اور اس کے جوابات درج ذیل ہیں:
[۱] طوفی کا کہنا ہے کہ جو لوگ اجماع کے منکر ہیں، وہ بھی مصالح کے قائل ہیں، پس جس بات میں لوگوں کا اختلاف ہو اس کی نسبت اس چیز کو فوقیت ہے، جس میں لوگ متفق ہوں۔
قائلین اجماع اس کا جواب یہ فراہم کرتے ہیں کہ مذکورہ بالا دعویٰ ہی غلط ہے، کیوں کہ اجماع کی تمام امت قائل ہے، سوائے نظام معتزلی اور امامیہ کے ایک گروہ کے۔ اس کے برعکس مصالح مرسلہ تو در کنار استحسان کے بھی کثیر لوگ قائل نہیں ہیں۔ استحسان سے متعلق امام شافعی کا قول مشہور ہے کہ: **من استحسن فقد شرع.** یعنی جس نے استحسان سے کام لیا، وہ گویا خود شارع بن بیٹھا۔ اسی طرح یہ قول بھی معروف ہے: **من استصلح فقد شرع.**
تاریخ بغداد اور تہذیب التہذیب وغیرہ میں امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ: میں پہلے مسئلہ کتاب اللہ سے لیتا ہوں، وہاں نہ ملے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میں، اور اگر کتاب اللہ اور سنت رسولؐ دونوں میں نہ ملے تو صحابہؓ کے قول کو اختیار کرلیتا ہوں اور اقوال صحابہؓ سے تجاوز کرکے دوسروں کے اقوال نہیں لیتا۔
[خطیب بغدادیؒ، تاریخ بغداد، جلد ۱۳، صفحہ ۳۶۸ بحوالہ محمد ابوزہرہ، **ابو حنيفة: حياته وعصره-آراؤه الفقهية**، دار الفکر العربی، [س-ن] صفحہ ۲۶۶]۔
جب ''اہل الرائے'' کہلا کر امام ابوحنیفہؒ کے مآخذ تشریعہ میں مصالح مرسلہ کا ذکر نہیں ملتا تو بھلا اہل حدیث اور سلفی حضرات کے ہاں مصالح مرسلہ کا قاعدہ کیسے مقبول ہوسکتا ہے؟ وہ تو رائے ہی کے خلاف ہیں ـــــ پس طوفی کا یہ کہنا کہ اجماع میں اختلاف ہے اور مصالح مرسلہ میں اتفاق ٹھیک نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اجماع متفق علیہ امر ہے اور مصالح مرسلہ میں اختلاف ہے۔
[۲] طوفی کا کہنا ہے کہ نصوص متعارض ہیں اور مصالح مرسلہ میں اتفاق ہے، اس لیے مصالح مرسلہ کا اتباع نصوص سے زیادہ ضروری ہے۔ یہ وجہ بھی بالکل غلط ہے اور غلطی بالکل واضح ہے۔
[۳] طوفی کا کہنا ہے کہ یہ بات ثابت ہے کہ مصالح کی بنا پر نصوص سے معارضہ کیا جاتا رہا ہے۔ اس کی مثال دیتے ہوئے طوفی کا کہنا ہے کہ سیدنا عبد اللہ بن مسعودؓ نے نص اور اجماع کے باوجود تیمم کو قبول نہیں کیا۔ اس کی وجہ عبادت میں مصلحت ان کے پیش نظر تھی۔ [مصطفیٰ زید، **المصلحة في التشريع الاسلامي ونجم الدين الطوفي**، قاہرہ: دار الفکر العربی، ۱۳۸۴ھ/۱۹۶۴م، صفحہ ۲۳۱]۔ =

صاحب کا یہ بیان درست معلوم نہیں ہوتا یا بہ شرط درست حوالہ یہ نجم الدین طوفی کی ذاتی رائے تو ہو سکتی

= متذکرہ واقعہ یوں ہے کہ سیدنا عبداللہ بن مسعودؓ کا خیال تھا کہ تیمم وضو کا بدل تو ہے، لیکن غسل جنابت کا بدل نہیں۔ کیوں کہ یہ انھیں مستبعد نظر آتا تھا۔ لیکن ابن ابی شیبہ کی روایت کے مطابق ابن مسعودؓ نے اپنے قول سے رجوع کرلیا تھا اور سیدنا عمران بن حصینؓ کی روایت کو قبول فرمالیا تھا۔ حافظ ابن حجر نے فتح الباری [جلد ا، صفحات ۴۶۷-۴۷۵] میں اس پر مفصل کلام کیا ہے۔ پس یہ مثال خود طوفی کے خلاف ثبوت مہیا کرتی ہے۔ سیدنا ابن مسعودؓ کی رائے منفرد تھی، جس سے انھوں نے رجوع فرمالیا تھا۔

اس سلسلے میں طوفی ایک اور مثال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ جب صلح حدیبیہ کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام اتارنے اور قربانی کا حکم دیا تو لوگوں نے توقف کیا، کیوں کہ ان کی عادت تھی کہ مناسک حج ادا کرنے سے پہلے قربانی نہ کرتے تھے اور احرام نہ اتارتے تھے۔ آپؐ نے جب لوگوں کو قربانی کا حکم دیا تو کوئی نہ اٹھا۔ آپؐ نے فرمایا کیا بات ہے میں حکم دیتا ہوں تو بجا نہیں لاتے؟ اس واقعے میں لوگوں کے توقف کو مصالح مرسلہ کی بنا قرار دینا ٹھیک نہیں۔ خود طوفی اسے عادت قرار دے رہے ہیں۔ بات دراصل یہ تھی کہ صلح حدیبیہ چوں کہ بہ ظاہر دب کر کی گئی تھی اس لیے لوگ مغموم تھے، مزید توقف اس وجہ سے تھا کہ شاید حکم بدل جائے۔ لیکن جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود قربانی فرمائی اور بال منڈوائے، تو پھر لوگوں کو یقین ہوگیا کہ فیصلے میں تبدیلی نہیں ہوسکتی، تو سب لوگوں نے حکم کی تعمیل کی ـــــ حیرانی اس بات پر ہے کہ اس مثال سے یہ کیسے ثابت ہوگیا کہ ''مصلحت کی بنا پر نصوص کی خلاف ورزی [تخصیص] کی جاسکتی ہے''؟ یہ مثال تو خود طوفی اور ان کے مؤقف واستدلال کے قائلین کے خلاف جاتی ہے کیوں کہ توقف کے بعد سنت پر فوراً عمل کرلیا گیا۔ قائلین مصلحت نے اس واقعے کے آخری حصے کو حذف کردیا اور اس سے ثابت کیا کہ مصلحت کی بنا پر نصوص کی خلاف ورزی کی جاسکتی ہے۔

حافظ ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

والمقصود هنا أن الرسول بين جميع الدين بالكتاب والسنة، وأن الإجماع - إجماع الأمة - حق؛ فإنها لاتجتمع على ضلالة، وكذلك القياس الصحيح حق يوافق الكتاب والسنة. والآية المشهورة التي يحتج بها على الإجماع قوله: وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى. [تقی الدین ابن تیمیہ، ''معارج الوصول''، في مجموع فتاویٰ، المجلد التاسع عشر، صفحہ ۱۹۲]۔

''ہمارا مقصود یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کل دین کو کتاب وسنت کے ذریعے بیان فرمادیا ہے۔ اجماع امت حق ہے، کیوں کہ امت گمراہی پر متفق نہیں ہوسکتی۔ یہی بات قیاس صحیح کے متعلق بھی کہی جاسکتی ہے جو کتاب وسنت سے موافقت رکھتا ہو۔ وہ آیت مشہور ہے، جس کے ذریعے اجماع کو ثابت کیا جاتا ہے: اور جو شخص سید ھا رستہ معلوم ہونے کے بعد پیغمبر کی مخالفت کرے اور مومنوں کے رستے کے سوا اور رستے پر چلے تو جدھر وہ چلتا ہے ہم اُسے اُدھر ہی چلنے دیں گے''۔

مزید لکھتے ہیں:

''اس سارے بیان سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ اجماع، قیاس، مصالح مرسلہ سب کی بنیاد قرآن وسنت ہے۔ جس سے اعراض کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا''۔

تفصیل کے لیے دیکھیے: عدنان محمد جمعہ، رفع الحرج في التشريعة الاسلامية، صفحات ۱۰۰-۱۰۳، بحوالہ ریاض الحسن نوری، ''نصوص اور مصالح مرسلہ'' مشمولہ سہ ماہی منہاج، لاہور: مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری، جنوری ۱۹۸۶ء، مصادر شریعت نمبر، حصہ سوم، صفحات ۱۴۵-۱۴۸۔

ہے، شیعہ منہاج کی نمائندہ نہیں بن سکتی۔ اثنا عشریوں نے حضرت امام باقر رحمہ اللہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کیا ہے:

ما وجدتم في كتاب الله عزوجل فالعمل به لازم ولا عذر لكم في تركه، وما لم يكن في كتاب الله عزوجل وكان في سنة مني فلا عذر لكم في ترك سنتي، وما لكم يكن فيه سنة مني فما قال أصحابي فقولوا به فإنما مثل أصحابي فيكم كمثل النجوم بأيها اخذ اهتدى وبأي أقاويل أصحابي أخذتم اهتديتم، واختلاف أصحابي لكم رحمة.[1]

"جو تم کتاب اللہ میں پاؤ اس پر عمل کرنا ضروری ہے اسے کسی صورت ترک نہیں کیا جا سکتا، اور جو کتاب اللہ میں موجود نہ ہو اور اس میں میری سنّت موجود ہو تو تمھیں میری سنّت ترک کرنے کا کوئی عذر نہیں، اور جو امر میری سنّت میں بھی نہ ہو تو جو کچھ میرے صحابہؓ نے کہا، وہ لے لو کیوں کہ تم میں میرے صحابہؓ ستاروں کی مانند ہیں، جس کو بھی پکڑا جائے راستہ مل جائے گا، اسی طرح میرے صحابہؓ میں جس کے قول کو اختیار کرلو گے ہدایت پا جاؤ گے اور میرے صحابہؓ کا اختلاف تمھارے لیے رحمت ہے"۔

یہ روایت صرف علامہ مجلسی ہی نے نہیں دیگر شیعہ راویوں نے بھی روایت کی ہے، علامہ مجلسی لکھتے ہیں:

أقول: روى الصدوق في كتاب معاني الأخبار، عن ابن الوليد، عن الصفار، عن الخشاب، عن ابن كلوب، عن إسحاق بن عمار، عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام إلى آخرما نقل ورواه الصفار في البصائر.[2]

"شیخ صدوق نے اپنی کتاب "معانی الاخبار" میں اپنی سند کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی ارشاد آخر تک نقل کیا ہے، اور اس حدیث کو شیخ محمد بن حسن الصفار نے اپنی کتاب "بصائر الدرجات" میں روایت کیا ہے"۔

شیعہ منہاج علم میں احکام کا استنباط اگرچہ چار مآخذ پر مشتمل ہے: قرآن، سنّت، اجماع اور عقل ـــ لیکن بنیادی مآخذ اور مستقل مصدرِ احکام قرآن و سنّت ہی ہیں۔ واضح رہے کتبِ تشیع میں سنت سے مراد معصوم کا قول، فعل اور تقریر ہے۔[3] اجماع کی حجیت اسی وقت ہے جب اس سے معصوم کا قول کشف ہوتا ہو۔ اگر تمام فقہا کسی مسئلے پر اتفاق قائم کرلیں، لیکن قول معصوم اس عزم و اتفاق سے کشف نہ ہوتا ہو تو اس اجماع کی کوئی وقعت نہیں۔ اسی طرح چند فقہا کسی مسئلے پر اتفاق کریں اور جمہور فقہا اس کی مخالفت کریں، لیکن چند فقہا کی رائے معصوم کے قول سے مطابقت رکھتی ہو تو یہ اجماع حجت ہوگا۔ محقق حلی لکھتے ہیں:

۱- محمد باقر مجلسی، بحار الأنوار، بیروت: داراحیاء التراث العربي، ۱۴۰۳ھ، کتاب العلم، باب ۲۹، علل اختلاف الاخبار و كيفية الجمع الخ، جلد۲، صفحہ ۲۲۰۔

۲- ایضاً۔

۳- شیعہ مذہب میں معصوم سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، سیدنا علیؓ، سیدہ فاطمۃ الزہراءؓ اور ان کے گیارہ فرزندان ہیں۔

واما الإجماع: فعندنا هو حجة بانضمام [المعصوم] فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة، ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لاعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله.[1]

''یعنی جہاں تک اجماع کا تعلق ہے تو وہ صرف معصوم کی شمولیت کے باعث حجت ہے۔ لہٰذا اگر پورے سو عدد فقہا میں معصوم کا قول شامل نہ ہو تو وہ اجماع امت نہ ہوگا اور اگر صرف دو شخصوں میں معصوم کا قول شامل ہو جائے تو وہ اجماع ہو جائے گا، ان کے اتفاق کی وجہ سے نہیں بلکہ معصوم کی شمولیت کی وجہ سے''۔

مکتب تشیع اجماع کو مستقل اور بالذات مدرک اور مصدر تسلیم نہیں کرتا۔ ان کے یہاں حجیت ملزمہ فقط دو ہیں: قرآن اور اقوال معصوم ــــ ایسی صورت میں جب اقوال معصوم کے بالمقابل ۱۰۰ عدد فقہا کے اقوال وقعت کے حامل نہیں تو نجم الدین الطوفی کا تفرد کہ ''مصلحت قرآن وسنّت کی بھی تخصیص کر سکتی ہے'' کیسے درست ہو سکتا ہے؟

شیعہ کتب کی ان واضح عبارات و روایات کی روشنی میں نجم الدین الطوفی کی رائے کی کوئی حیثیت نہیں۔ اگر اس بحث میں ڈاکٹر صاحب کے مخاطب اہل تشیع ہوتے تو بحث کی کوئی گنجائش نکل بھی سکتی تھی۔ اجماع کی بحث میں شیعہ مکتب ومنہاج سے اخذ واستفادہ کر کے ایک شیعہ مفکر کے تفرد کو بنیاد بنا کر اہلِ سنّت و جماعت کو کتاب وسنّت کی تخصیص کا مشورہ دینا خلط مبحث اور انتہائی کم علمی پر دلالت کرتا ہے۔ ڈاکٹر منظور احمد صاحب نے خود کو کبھی اہل تشیع سے وابستہ اور منسوب نہیں فرمایا، اجماع واجتہاد کی بحث میں ان کے مخاطب سنّی مکتب فکر ہی کے لوگ ہیں تو پھر اس بحث میں اہل تشیع کا حوالہ کیا معنی رکھتا ہے؟ گفتگو اور بحث میں ہمیشہ مخاطبین کے مُسلّمہ مناہج سے استدلال کیا جاتا ہے، ورنہ کل کوئی یا خود ڈاکٹر صاحب مرزا غلام احمد قادیانی، آغا خان، برہان الدین سے اخذ و استفادہ کر کے اہلِ سنّت و جماعت کو مزید نظر ثانی کے نئے مشورے دیں گے تو کیا اُنھیں بھی قبول کر لیا جائے گا؟ جیسے نیاز فتح پوری کے ہفوات کو ڈاکٹر صاحب نے بیسویں صدی کی روشن خیال عقلیت کا نمونہ بنا کر پیش فرمایا اور انھیں قبول کرنے کی دعوت دی ہے۔[2]

۱۔ نجم الدین الحلی، المعتبر فی الشرح المختصر، ایران: مؤسسۃ سید الشھداء، ۱۳۶۴ھ، في حجية خبر الواحد، جلد ۱، صفحہ ۳۱۔

۲۔ جہاں تک اہل سنّت و جماعت کا تعلق ہے تو اس نام کا اختصاص ہی یہ ہے کہ اس میں سنّت اور اجماع دونوں کی حجیت و حمیت کا اثبات موجود ہے۔ اگر سنّت اور اجماع دائمی اور ابدی نہیں ہیں تو پھر بہ طور مذہب اہل سنّت و جماعت کا وجود ہی بے معنی ہے۔ بالفاظ دیگر جو شخص سنّت اور اجماع کو حجت نہیں مانتا، وہ اہلِ سنّت و جماعت میں داخل نہیں:

فان اهل السّنة تتضمن النص، والجماعة تتضمن الإجماع، فأهل السنة والجماعة هم المتبعون للنص والإجماع. [تقی الدین ابن تیمیہؒ، منهاج السنة النبوية في نقض الكلام الشيعة والقدرية، لاہور: المکتبۃ السلفیۃ، [س-ن] فصل كلام الرافضي ان الله تعالىٰ قادر على نصب امام معصوم الخ، جلد ۳، صفحہ ۲۷۳۔]

دینی سزائیں: دو قابل لحاظ امور:

سزاؤں کی سریع الاثری اور مقاصد الشریعہ کی تکمیل پر ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے متذکرہ تمام بیانات محض مفروضہ ہیں۔ اس بات کا فیصلہ کون کرے گا کہ فلاں سزا سریع الاثر ہے اور فلاں نہیں؟ جب کہ شارع نے جو سزا [قطع ید] متعین فرمائی ہے اگر شریعت کے بیان فرمودہ اصولوں اور قواعد کے مطابق سزا کے نفاذ و اطلاق کی کوشش کی جائے تو اس سے جرائم [مثلاً چوری] کا سدِ باب امر واقعہ ہے۔

احکام شریعہ اور سزاؤں کی عدم ابدیت و آفاقیت اور مخصوص زمان ومکاں تک محدودیت کے پس پشت دو باتیں کارفرما ہیں:

دینی سزائیں: حق اللہ، یعنی شارع کا حق ہیں:

ان احکام اور سزاؤں کو حق العباد یعنی عدل و انصاف پر مبنی معاشرے کے قیام اور جرائم کی روک تھام کا ضامن وذریعہ سمجھا گیا ہے۔ ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

''ان تمام معاشرتی اعمال میں اخلاقی اصول کارفرما ہیں اور مقصود ومطلوب ایک اخلاقی معاشرہ کا قیام ہی ہے۔ سزاؤں کا مقصد قطع ید یا کوڑے نہیں بلکہ معاشرے کو ان جرائم سے پاک کرنا ہے''۔[1]

فکر کی مسلسل دینی روایت جو احکام وسزاؤں کی ابدیت و آفاقیت پر یقین رکھتی ہے وہ ان احکام وسزاؤں کو ''حق اللہ'' کی حیثیت سے قبول کرتے ہوئے اس کے نفاذ و اطلاق کی مکلّف ہے۔

امام شمس الدین السرخسیؒ لکھتے ہیں:

وفي الشرع الحد اسم العقوبة مقدرة تجب حقا لله تعالىٰ ولهذا لا يسمى به التعزير لانه غير مقدر ولا يسمى به القصاص لانه حق العباد.[2]

= ''اہلِ سنّت کا لفظ نص کو متضمن ہے اور جماعت کا لفظ اجماع کو شامل ہے، پس اہل سنّت و جماعت وہ لوگ ہیں جو نص اور اجماع کی پیروی کرنے والے ہیں''۔

کتاب وسنّت تو رہے ایک طرف، یہاں اجماع سے انحراف بھی ضلالت اور گمراہی تصور کیا جاتا ہے اور اسے کسی مصلحت سے قربان نہیں کیا جا سکتا، حافظ ابن حزم اندلسیؒ لکھتے ہیں:

فان الاجماع قاعدة من قواعد الملة الحنيفية، يرجع اليه ويفزع نحوه ويكفر من خالفه اذا قامت عليه الحجة بأنه إجماع. [علی بن حزم الاندلسیؒ، مراتب الاجماع في العبادات والمعاملات والمعتقدات، بیروت: دار الآفاق الجدیدۃ، ۱۴۰۲ھ، صفحات ۱۱-۱۲۔]

''جس کی طرف [استنباطِ مسائل میں] رجوع کیا جاتا ہے اور جس کی پناہ لی جاتی ہے۔ کسی مسئلے میں اگر اجماع کا انعقاد ثابت ہو جائے تو اس کے منکر کو کافر قرار دیا جائے گا''۔

۱۔ منظور احمد، ''چند توجہ طلب مسائل''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۱۳۹۔

۲۔ شمس الدین السرخسیؒ، المبسوط، بیروت: دار المعرفۃ، ۱۳۹۸ھ، کتاب الحدود، جلد ۹، صفحہ ۳۶۔

''شریعت میں ''حد'' اس مقرر سزا کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے۔اس لیے ''تعزیر'' کو ''حد'' سے موسوم نہیں کیا جاتا کہ وہ غیر مقررہ سزا ہے اور نہ ہی ''قصاص'' کو ''حد'' کا نام دیا جاتا ہے کہ وہ حق اللہ نہیں، حق العبد ہے''۔

علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں:

الحد: في الشرع عبارة عن عقوبة مقدرة واجبة حقا لله تعالىٰ عزشانه.[1]

''شریعت میں حد کے معنی مقررہ سزا کے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے''۔

علامہ شوکانیؒ لکھتے ہیں:

وفي الشرع: عقوبة مقدرة لأجل حق الله.[2]

''شریعت میں حد ایسی مقررہ سزا کو کہا جاتا ہے جو بہ طور حق اللہ متعین کی گئی ہو''۔

قرآن مجید کے متعلقہ نصوص کے مطالعے سے واضح ہوجاتا ہے کہ ان احکام اور سزاؤں کو شارع نے اصلاً اپنے حق کی حیثیت سے بیان فرمایا ہے۔اس کا مقدمہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کی جان ومال اور عزت وآبرو کو حرمت بخشی ہے۔اب اگر کوئی اس پر تعدی کرتا ہے تو گویا وہ اللہ تعالیٰ کی عطا فرمودہ حرمت پر دست اندازی کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے سزا کا مستحق قرار پاتا ہے۔چناں چہ کسی بھی جرم پر اللہ تعالیٰ کی بیان فرمودہ سزا در اصل اللہ تعالیٰ کا حق ہے جس کے اطلاق ونفاذ کا مکلف اس نے اپنے بندوں کو ٹھہرایا ہے۔بلاشبہ پُرامن معاشرے کا قیام اور جرائم کا سدباب ان احکام اور سزاؤں کا ایک اہم پہلو ہے مگر اس کی حیثیت اضافی اور ثانوی ہے۔اصل رُخ یہ ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے جسے تبدیل یا منسوخ کرنے کا اختیار کسی کو نہیں۔یہی سبب ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدود کے معاملے میں سفارش کو سخت ناپسند فرماتے تھے۔ایک مرتبہ بنو مخزوم کی فاطمہ نامی ایک خاتون چوری کے مقدمے میں پیش ہوئیں جن کے ہاتھ کاٹنے کا فیصلہ ہوا تو بنو مخزوم نے سیّدنا اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کو ان کے حق میں سفارش پر آمادہ کیا، جب حضرت اسامہؓ نے بارگاہِ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم میں عرض کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اتشفع فى حد من حدود الله؟

''کیا تم اللہ تعالیٰ کی مقرر فرمودہ حدود میں سے ایک حد کے معاملے میں سفارش کر رہے ہو؟''۔

پھر آپؐ نے خطبہ ارشاد فرمایا:

ايها الناس انما اهلك الذين من قبلكم انهم كانوا اذا سرق فيهم

۱- علاء الدین الکاسانیؒ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۳۹۴ھ/۱۹۷۴ء، کتاب الحدود، جلد ۷، صفحہ ۳۳۔

۲- محمد بن علی الشوکانیؒ، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزی، ۱۴۲۷ھ، کتاب الحدود، باب ماجاء في رجم الزاني الخ، جلد ۱۳، صفحہ ۲۲۷۔

الشریف ترکوہ و اذا سرق فھم الضعیف اقاموا علیه الحد وایم اللّٰہ لو ان فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت یدھا۔[1]

''تم میں سے قبل بہت سے لوگ محض اس لیے ہلاک ہو چکے ہیں کہ جب ان میں سے کوئی بااثر آدمی چوری کرتا تو چھوڑ دیا جاتا، مگر جب یہی جرم کم زور سے سرزد ہوتا تو ان پر حد قائم کی جاتی، قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے اگر فاطمہ بنت محمد [صلی اللہ علیہ وسلم] بھی چوری کرتیں تو ان کے ہاتھ بھی کاٹ دیے جاتے''۔

ان سزاوں کا بالذات مقصود معاشرے میں قیام امن نہیں بلکہ شارع کے حق کی ادائیگی ہے جس میں خود اس کے حکم کے بغیر تبدل وتغیر کا کسی کو اختیار نہیں۔ یہ بات اتنی بدیہی ہے کہ مسلمان فقہا تو رہے ایک طرف، انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کے مقالہ نگار A. M. Goichon لکھتے ہیں:

The hadd is a right or a claim of Allah (*hakk Allah*), therefore no pardon or amicable settlement is possible once the case has been brought before the *Kadi*.[2]

''حد حق اللہ ہے، لہٰذا جب ایک مرتبہ مقدمہ قاضی کی عدالت میں پیش ہو جائے تو پھر اس میں کسی قسم کی معافی یا صلاح کی گنجائش نہیں''۔

دینی سزائیں: جدید ذہن کی وحشت کا اصل سبب اور ماخذ:

چوں کہ جدید ذہن مغربی پروپیگنڈے کے زیرِ اثر مذہبی سزاوں سے نامانوسیت بلکہ وحشت محسوس کرتا ہے اس لیے جدیدیت پسندوں کے نزدیک عہدِ حاضر میں ان سزاوں کا اطلاق ونفاذ خلافِ مصلحت ہے۔ مگر یہاں اہم سوال یہ ہے کہ جدید ذہن تو صرف ان قوانین اور سزاوں ہی سے توحش نہیں محسوس کر رہا بلکہ وہ ان کو غیر مہذب، وحشیانہ اور ظالمانہ بتلا رہا ہے۔ مغربی افکار کا پروردہ جدید ذہن ان سزاؤں کو انسانی عظمت اور وقار کے منافی تصور کرتا ہے۔ زاویہ نگاہ کا یہ فرق صرف قانون کے اطلاق ونفاذ تک محدود نہیں بلکہ یہ اس کی اعتقادی ومابعد الطبیعی بنیادوں سے جڑا ہوا ہے۔ اسلام خالص بندگی اور کامل سپردگی کا نام ہے۔ یہ سپردگی محض قانونی واعتقادی سطح تک محدود نہیں بلکہ جذبات واحساسات تک خالق کے مقرر کردہ حدود کے پابند اور اس کے دائرے میں اظہار کے مکلف ہیں۔ زمان ومکاں کے بدل جانے اور ضرورت ومصلحت کے نام پر ان قوانین میں تبدیلی کا مطالبہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اجتہاد کے دائرے کو ایمان واعتقاد تک وسیع کر دیا جائے، جب کہ دین وشریعت محل اجتہاد نہیں بلکہ محل اتباع ہیں۔

1- مسلم بن حجاج القشیریؒ، صحیح المسلم، کتاب الحدود، باب قطع السارق الشریف وغیرہ، جلد ۲، صفحہ ۶۴۔
2- E.J. Brill, [ed.], *The Encyclopaedia of Islam*, London: Luzac & Co. 1971, Vol. III, p. 20.

جرائم کے سدّ باب کے لیے سنگین سزائیں: حکمت و مصلحت:

مغرب کی پیروی میں جو ہمارے جدیدیت پسند حضرات اخلاق اور انسانی حقوق کے نام پر جرائم کی روک تھام کے لیے سزاوں کی تبدیلی کا مطالبہ فرمارہے ہیں انھیں غور کرنا چاہیے کہ اسلامی معاشروں اور روایتی تہذیبوں میں جہاں جنسی آزادی پر بے تحاشہ پابندیاں ہیں وہاں جنسی جرائم کی شرح کم ہے لیکن مغربی ممالک میں جہاں مکمل جنسی آزادی ہے، جہاں اسکولوں میں مباشرت کی سہولیات میسر ہیں، بیت الخلاء میں مردوں کے لیے مانع حمل غلاف [condoms] مفت مہیا کیے جاتے ہیں، اس کے باوجود ان ممالک میں بدترین جنسی جرائم کا ارتکاب ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کی فطرت میں شر کا ایک قوی عنصر موجود ہے، جس کے زیر اثر وہ دوسروں کے جان و مال اور عزت و آبرو پر تعدی کا راستہ اختیار کرتا ہے ـــــ ان جرائم کا سد باب سخت اور سنگین سزاوں کی ہی مدد سے ممکن ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

> أعلم: أن من المعاصي ما شرع الله فيه الحد، وذلك: كل معصية جمعت وجوهاً من المفسدة، بأن كانت فساداً في الأرض ، واقتضاباً على طمانية المسلمين، وكانت لها داعية فی نفوس بنی آدم لاتزال تهيج فيها، ولها ضراوة لا يستطيعون الأقلاع منها بعدأن اشربت قلوبهم بها، وكان فيه ضرر لا يستطيع المظلوم دفعه عن نفسه فی كثير من الأحيان وكان كثير الوقوع فيما بين الناس، فمثل هذه المعاصي لا يكفي فيها الترهيب بعذاب الآخرة، بل لا بد من اقامة ملامة شديدة عليها وايلام ليكون بين أعينهم ذلك، فيردعهم عما يريدونه.[1]

''جان لو کہ بعض معاصی کے ارتکاب پر شریعت نے حد مقرر کی ہے، وہ ایسے معاصی ہیں جن کے ارتکاب سے زمین پر فساد پھیلتا ہے، نظام تمدن میں خلل پیدا ہوتا ہے اور مسلم معاشرے کی طمانیت اور سکون قلب رخصت ہو جاتا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ وہ معاصی کچھ اس قسم کے ہوتے ہیں کہ دو چار بار کے ارتکاب سے ان کی لت پڑ جاتی ہے اور پھر ان سے پیچھا چھڑانا دشوار ہو جاتا ہے۔ اس طرح کے معاصی میں محض آخرت کے عذاب کا خوف دلانا اور نصیحت کافی نہیں بلکہ ضروری ہے کہ ایسی عبرت ناک سزا دی جائے کہ اس کا مرتکب تاحیات معاشرے میں نفرت کی نگاہ سے دیکھا جائے اور معاشرے کے دیگر افراد کے لیے سامان عبرت بنے تا کہ اس کے انجام کو دیکھ کر بہت کم لوگ اس قسم کے جرم کے ارتکاب کی جرأت کریں''۔

۱۔ شاہ ولی اللہؒ، حجۃ اللہ البالغہ، جلد ۲، صفحہ ۲۷۶۔

اگر ڈاکٹر منظور احمد صاحب مغربی ممالک میں ہونے والے جرائم کے سلسلے میں European Crime and safety Survey [ECS] کی روداد ملاحظہ فرمالیں تو ان کے ہوش اڑ جائیں۔ مغربی تہذیب جرم وسزا کے باب میں مجرم کے ساتھ اخلاق وہمدردی کا غیر متوازن رویہ اپنا کر تضاد کا شکار ہوگئی ہے۔ایک طرف ۱۹۶۵ء میں سویڈن میں اس کو جرم قرار دیا گیا کہ شوہر اپنی بیوی کی رضا کے بغیر اس سے ہم بستر نہیں ہوسکتا۔یہ جرم Hidden Hurt اور Marital Rape بھی کہلاتا ہے۔اسی سلسلے کی نادر ترین تحقیق کے مطابق:

> Researchers estimate that 10-14 percent of married women in the United States have been raped by their husbands.[1]

دوسری طرف ہر طرح کی جنسی آزادی اور آبروباختگی کی اجازت کے باوجود European Crime and Safety Survey کے مطابق آئرلینڈ، سویڈن، جرمنی، آسٹریا، ہنگری، اسپین، فرانس، پرتگال وغیرہ میں عورتوں کو جنسی دہشت گردی [Sexual Terrorism] کا سامنا ہے، ایک برطانوی مصنفہ Joanna Bourke کی کتاب "*Rape: A History From 1860 to the Present*" [London: Virgo Press] میں اعداد وشمار کے مطابق برطانیہ میں زنا بالجبر کے رپورٹ ہونے والے واقعات میں سے صرف پانچ فی صد مقدمات میں مجرم کیفر کردار تک پہنچتا ہے۔اس کے باوجود مصنفہ جب سدِ باب کی بابت گفتگو کرتی ہیں تو سخت سزا دینے کے بجائے دواؤں اور نفسیاتی بحالی کے ذریعے ان کا علاج تجویز کرتی ہیں۔

ان حالات واقعات کی روشنی میں اندازہ ہو جاتا ہے کہ شریعت اسلامی نے ان جرائم کے سدِ باب کے لیے جو سزائیں متعین فرمائی ہیں وہ سریع الاثر بھی ہیں اور جرم وسزا کے متوازن ربط وتعلق کا مظہر بھی۔بہ شرط یہ کہ اس کا درست طور پر نفاذ ہو۔

حدود: چند محدود سزائیں ہی دائمی اور ابدی ہیں:

کتاب وسُنّت نے ان گنت جرائم کی سزاؤں میں سے صرف پانچ جرموں کی سزا کو حدود میں شامل فرما کر انھیں کسی قسم کی ترمیم وتنسیخ سے محفوظ فرما دیا ہے، ان حدود کی تفصیل یہ ہے:

[۱]حدِ زنا، [۲]حدِ قذف، [۳]حدِ سرقہ، [۴]حدِ حرابہ، [۵]حدِ شربِ خمر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وخلفائے راشدین رضی اللہ عنہم سے لے کر آج تک پوری اُمت ان حدود کو کسی بھی قسم کی تبدیلی وترمیم سے ماورا سمجھتے ہوئے اس پر عمل کی مکلف رہی ہے۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی متعدد صحابہؓ سے منقول ہے:

1- Vincent N. Parrillo, *Encyclopedia of Social Problems*. Vol. 2, California: SAGE Publications, 2008, p. 751.

اقامة حد من حدود الله خير مطر اربعين ليلة في بلاد الله عز و جل.[1]

''اللہ تعالیٰ کی زمین پر کسی ایک حد کا عملی نفاذ چالیس روز کی بارش سے بہتر ہے''۔

چند مخصوص سزاؤں کا دوام انسانیت اور معاشرے کی حفاظت کا ضامن:

قابل غور نکتہ یہ ہے کہ شریعتِ اسلامی نے بے شمار جرائم کی سزاؤں میں سے چند صرف سزاؤں ہی کو حدود میں کیوں شامل فرمایا؟ تاریخ اقوام عالم پر نظر رکھنے والے اس بات سے بہ خوبی واقف ہیں کہ ان امور پر انسانی فکر و عمل بڑی تلون مزاجی کا شکار رہے ہیں۔ کہیں ان کا ارتکاب ہی قابلِ مواخذہ اور لائق عقوبت نہیں، کہیں اس سنگین نوعیت کی سزا ہے جس کا مجرم حق دار نہیں۔ مثلاً بدھ بھکشوؤں اور مسیحی راہبوں کے ہاں عورت سے ازدواجی تعلقات تو دور کی بات ہے اسے ہاتھ لگانا بھی معصیت کی علامت تھی۔ دوسری طرف رومی سلطنت میں عورت محض جنسی تسکین کا ایک آلہ تصور کی جاتی تھی جس کے لیے کسی قانونی رشتے کی تحدید کی ضرورت نہیں یہی حال بالعموم موجودہ مغربی تہذیب کا ہے۔ ہندی تہذیب کا حال یہ تھا کہ اعلیٰ ذات کا ہندو کم ذات کی عورت سے زنا کرے تو اسے معمولی تنبیہ کے بعد چھوڑ دیا جاتا، ادھر جنوبی افریقہ میں سفید فام مرد سیاہ فام عورت سے زنا کرے تو محض چند ماہ کی سزا۔ دوسری طرف کم تر ذات کا ہندو اعلیٰ ذات کی عورت سے یا سیاہ فام مرد سفید فام عورت سے زنا کا ارتکاب کرے تو کہیں اسے قتل کر دیا جاتا، کہیں [منوسمرتی] قطع عضوِ تناسل کی سزا تجویز تھی، اور کہیں اسے گائے کے گوبر اور پیشاب میں رکھا جاتا اور وہی اسے کھلایا پلایا جاتا۔

کہیں چوری کی سزا میں مجرم کے ہاتھ پر کھولتا ہوا تیل ڈال دیا جاتا اور کہیں چوری کرنے کے بعد فرار ہو جانے کا نام مردانگی قرار پاتا۔ ایک جانب اٹلی اور یورپ کے بعض دوسرے ممالک میں سرے سے قتل کی سزا ہی نہیں ہے۔ دوسری طرف جنوبی امریکہ میں ایک گورے کے بدلے دو تین کالے قتل کیے جاتے تھے۔ بہت عرصہ نہیں گزرا کہ امریکہ میں عوام کو کالوں کو سنگسار کرنے کا حق حاصل تھا۔

اس تلون مزاجی کا علاج حدود اللہ ہے جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر بنیادی جرائم کی سزائیں از خود متعین فرما کر معاشرے کی بنیادوں کو دائماً محفوظ و مامون فرما دیا ہے تاکہ انسانوں کی تلون مزاجی اس میں مداخلت کر کے اسے نقصان نہ پہنچا سکے۔

حدود: ثبوت جرم شریعت کے ضابطۂ شہادت کے مطابق لازمی ہے:

ایک نکتہ مزید قابلِ غور یہ ہے کہ ان متعین حدود میں بھی اگر جرم کا ثبوت شریعت کے مقرر کردہ ضابطۂ شہادت سے نہ ہو سکے یا جرم کا ثبوت تو ملے مگر اس جرم پر جن شرائط کے ساتھ یہ سزا دی جاتی ہے وہ شرائط مکمل نہ ہوں اور نفسِ جرم قاضی یا جج کے نزدیک ثابت نہ ہو تو اس صورت میں بھی حد شرعی جاری نہ ہوگی بلکہ تعزیری سزا دی جائے گی۔ اس کے ساتھ یہ شرعی ضابطہ اور قاعدہ بھی مقرر اور مسلم ہے کہ شبہے کا فائدہ مجرم کو پہنچتا ہے۔ ثبوتِ جرم یا جرم کی شرائط میں سے کسی چیز میں شبہہ پڑ جائے تو حدِ شرعی ساقط ہو

۱۔ محمد بن یزید القزوینیؒ، السنن ابن ماجه، کتاب الحدود، باب اقامة الحدود، جلد ۱، صفحہ ۱۸۵۔

جاتی ہے مگر نفسِ جرم کا ثبوت ہو جائے تو تعزیری سزا دی جائے گی۔

تعزیر: احوال وظروف کے مطابق قابل تبدیل سزائیں:

جو سزائیں اس لائق تھیں کہ انھیں زمان ومکان اور احوال وظروف کی تبدیلی سے بدلا جا سکتا ہو، شارع نے اُنھیں از خود تعزیر قرار دیتے ہوئے اس کا فیصلہ قاضی اور عدالت کی صواب دید پر چھوڑ دیا ہے۔ اسلامی قانون میں شارع کی نگاہ بہت وسیع اور عمیق ہے۔

قوانین اسلامی میں صرف اقدار مستقل ہیں: ایک موہوم بیان:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

''ان قوانین میں جو شے مستقل ہے وہ قدر ہے''۔

قدر کہاں سے برآمد ہوگی؟ اُسے متعین کون کرے گا؟ اُس کی معرفت وتفہیم کا منہاج کیا ہوگا؟ نزاع کی صورت میں رفع اختلاف اور تصفیے کی کیا صورت ہوگی؟ ڈاکٹر صاحب نے ان امور کی کوئی وضاحت نہیں فرمائی ــــ اسلامی سیاق میں ڈاکٹر صاحب کا منقولہ بالا فقرہ محض ایک مفروضہ ہے اور مستقل اقدار کی بات موہوم ہے۔ اسلامی علمیات میں اقدار ہی نہیں بلکہ مابعد الطبیعی مآخذ [وحی الٰہی] کے ذریعے بیان شدہ اقدار اور اس کے نفاذ واطلاق کے طریقے بھی مستقل ہیں۔ یہی وصف اسلام کو ادیانِ ماسبق اور مقدم ومعاصر تہذیبوں سے ممتاز ومیّز ثابت کرتا ہے۔

مصلحت: مفہوم اور اقسام:

ڈاکٹر منظور احمد نے ''مصلحت'' پر گفتگو کے باوجود اس کا مطلب واضح نہیں فرمایا۔ کہ مصلحت سے ان کی مراد کیا ہے؟ مصلحت کے متعلق ہر ایک کا اپنا نقطۂ نظر ہے، مثلاً تاجر کی مصلحت اور ہے، خریدار کی مصلحت اور ہے، مالک کی مصلحت اور ملازم کی مصلحت اور ہے۔ اگر مصلحت کا تعین افراد کی صواب دید پر چھوڑ دیا جائے تو دنیا کا سارا نظام ہی تباہ ہو جائے گا۔ اسی لیے کسی بھی مصلحت کے حقیقی یا غیر حقیقی ہونے کا تعین ایسی بنیاد پر استوار ہونا چاہیے جو ہر ایک کے لیے یکساں اور معروضی ہو۔ وہ بنیاد صرف شریعت الٰہی ہو سکتی ہے، جو تمام مصالح سے ماورا ہے۔ اس لیے وہ تواتر اور غیر جانب داری سے فیصلے کر سکتی ہے کہ کون سی مصلحت قابل قبول ہے اور کون سی نہیں۔ اس اعتبار سے مصلحت کی تین اقسام ہیں:

[۱] مصلحتِ معتبرہ: وہ مصلحت جس کو شریعت نے قابل اعتبار قرار دیا ہے، یعنی کتاب وسنّت یا کسی معتمد استنباط سے مستند فقیہ نے اسے معتبر قرار دیا ہو۔ حضرتِ امام شاطبیؒ لکھتے ہیں:

كل اصل شرعي لم يشهد له نص معين و كان ملائما لتصرفات الشرع وما خوذاً معناه من أدلته ، فهو صحيح يبنى عليه ويرجع اليه۔[۱]

۱۔ ابواسحٰق ابراہیم الشاطبیؒ، الموافقات، المقدمة الثالثة، فصل إلماحة المصالح المرسلة والاستحسان الخ، جلد ۱ صفحہ ۳۲۔

''ہر وہ اصل شرعی جس کی متعین نص [کتاب، سُنّت اور اجماع] سے تائید نہ ہوتی ہو اور وہ شرعی تصرفات کے موافق ہو اور اس کا مفہوم دلائل شرعیۃ سے ماخوذ ہو تو وہ اصل صحیح قرار پائے گی جس پر بنیاد رکھی جاسکتی ہے۔ اور [احکام کے استنباط کے لیے] اس کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے''۔

[۲] مصلحتِ ملغاۃ: وہ مصلحت جسے شریعت نے باطل اور لغو قرار دیا ہو، اسے مصلحت غیر معتبرہ بھی کہا جاتا ہے۔ یعنی مصلحت کی بنیاد پر اگر احکام کا استنباط نص یا اجماع سے ثابت شدہ حکم سے متصادم ہو تو ایسی مصلحت قابل اعتبار نہ ہوگی۔ مثال کے طور پر کوئی ایسی مصلحت جس سے وراثت میں بیٹے اور بیٹی کے درمیان مساوات لازم آتی ہو، نص قرآنی سے معارض ہونے کے باعث ایسی مصلحت قابل اعتبار نہ ہوگی۔[۱]

[۳] مصلحتِ مرسلہ: وہ مصلحت جسے شریعت نے چھوڑ دیا ہے بالفاظ دیگر جس بارے میں شریعت خاموش ہو۔ یعنی ان کے مطابق وہ امور جن پر کتاب وسُنّت یا اجماع سے کوئی اصل شرعی، خواہ معتبر یا نامعتبر، موجود نہ ہو، امام مالکؒ، جن کے نزدیک ''مصلحت'' بھی ایک دلیل شرعی ہے وہ اس کا یہ مفہوم متعین فرماتے ہیں کہ:

''کسی حکم کو ایسے ضابطہ معنوی سے منسلک کر دیا جائے جو مصلحت عامہ اور منشاء شریعت دونوں کے موافق ہو، یا بالفاظ دیگر ایسا اصول قائم کیا جائے جس میں رفاہ عامہ اور منشاء شریعت دونوں کا لحاظ رکھا جائے اور اسی کے مطابق حکم لگایا جائے۔

اس نئی دلیل کے لیے تین شرائط ہیں: ایک یہ کہ مسئلہ عبادات کا نہ ہو بلکہ معاملات یعنی امور دنیاوی سے تعلق رکھتا ہو تا کہ اس میں نظر وفکر کے ذریعے مصلحت کا تعین کیا جاسکے۔ دوسرے یہ کہ مصلحت عامہ روح شریعت کے موافق ہو تا کہ دلائل شرعیہ کے مخالف نہ ہو۔ اور تیسری شرط یہ ہے کہ مصلحت عامہ کا تعلق ضروریات زندگی یا حاجیات [امور عامہ] سے ہو نہ کہ کمالیات [تعیّشات] سے۔ ضروریات زندگی سے یہ مراد ہے کہ ان سے مذہب، جان، عقل، نسل اور مال کی حفاظت مقصود ہو۔ حاجیات سے مراد وہ امور عامہ ہیں جو معاش کی بہتری کے لیے ضروری ہیں، اور کمالیات سے وہ امور مراد ہیں جن کا تعلق سامان تعیش اور آرائش سے ہو''۔[۲]

امام شاطبیؒ مزید وضاحت کے ساتھ لکھتے ہیں:

المصالح المرسلة: وهي التي لم يشهدلها أصل شرعي من نص أو إجماع، لا بالاعتبار ولا بالإلغاء.[۳]

۱۔ عبدالوہاب خلافؒ، علم أصول الفقه، القاہرۃ: مکتبۃ الدعوۃ الاسلامیۃ، ۱۳۷۶ھ، القسم الأول في الأدلة الشرعية، الدليل السادس: المصلحة المرسلة، صفحہ ۸۷۔

۲۔ ڈاکٹر صبحی محمصانی، فلسفۂ شریعت اسلام، [مترجم: مولوی محمد احمد رضوی]، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۹۹ء، صفحات ۱۷۲-۱۷۳۔

۳۔ ابواسحٰق الشاطبیؒ، الموافقات، المقدمة الثالثة، فصل، جلد ا صفحہ ۳۲۔

''مصالح مرسلہ وہ ہیں، جن کی کوئی شرعی اصل [کتاب وسنّت اور اجماع] شہادت نہ دے، نہ لغو قرار دے اور نہ اعتبار کرے''۔

امام شاطبیؒ ایک مقام پر وضاحت کے ساتھ ایک فصل کا عنوان قائم فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

المراد بالمصالح و المفاسد ما كانت كذلک فی نظر الشرع لا ما كان ملائما او منافراً للطبع.

''مصالح اور مفاسد سے مراد یہ ہے کہ وہ شارع کی نگاہ میں مصالح اور مفاسد ہوں، اشخاص کی طبیعت کے مناسب ہونے کا اعتبار نہیں''۔

اب یہ فقیہہ کی جہد کا میدان ہے، وہ دیکھے کہ اگر اس سے شریعت کا کوئی حکم پورا ہوتا ہے یا مصلحت معتبرہ کو اس سے جلا ملتی ہے اور کوئی بھی حکم شریعت پامال نہیں ہوتا تو یہ مصلحت قابل قبول ہو جاتی ہے اور اس مصلحت کی بنیاد پر احکام مرتب کیے جا سکتے ہیں۔ مصلحت کے یہ تینوں تصورات ہمارے کلاسیکی فقہا کے ہاں مروج رہے ہیں۔

مقاصد شریعت کا تحفظ: مصلحت کے معتبر ہونے کی علامت ہے:

حضرتِ امام غزالیؒ [م۵۰۵ھ] اور حضرت امام شاطبیؒ [۷۹۰ھ] نے شریعت اسلامی کے پانچ مقاصد بیان کیے ہیں۔ امام غزالیؒ لکھتے ہیں:

فان جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق فی تحصيل مقاصدهم ولكنا نعنى بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل مايتضمن حفظ هذه الاصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الاصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة.[1]

''جلبِ منفعت اور دفعِ مضرت مقاصد خلق میں سے ہیں۔ مخلوقات کی اصلاح ان مقاصد کے حصول میں دائر ہے۔ مصلحت سے مراد شریعت کے پیش نظر مخلوقات کے پانچ مقاصد ہیں: تحفظِ دین، تحفظِ نفس، تحفظِ عقل، تحفظِ نسل اور تحفظِ مال۔ جو امر ان اصول خمسہ کی حفاظت کرنے والا ہو وہ مصلحت ہے اور جس سے ان اصولوں کو نقصان پہنچتا ہو وہ مفسدہ ہے اور اس کو دور کرنا مصلحت ہے''۔

امام غزالیؒ کے بیان فرمودہ اصول خمسہ کی روشنی میں جب حدودِ اسلامی کا جائزہ لیا جاتا ہے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شرعی سزائیں اور حدود ان اصول خمسہ کے تحفظ ہی پر مبنی ہیں۔

۱۔ محمد الغزالیؒ، المستصفیٰ من علم الاصول، مسئلة لا آكل مثلا يفيد العموم، جلد۱، صفحات ۲۸۶-۲۸۷۔

امام شاطبیؒ [۷۹۰ھ] کے الفاظ میں: مسلم معاشرے کے افراد کو اعتداء علی المال، اعتداء علی النسل، اعتداء علی العقل، اعتداء علی الدین اور اعتداء علی النفس کے جرائم سے پاک رکھنا اسلامی نظام حدود و تعزیرات کا اہم مقصد ہے۔ ہر وہ امر جس سے ان مقاصد خمسہ کو تقویت یا ترقی حاصل ہوتی ہو وہ مصلحت ہے۔ اور جس شے سے یہ مقاصد مجروح یا فوت ہوتے ہوں وہ مفسدہ ہے اور اس مفسدہ کا انسداد مصلحت ہے۔

مصلحت، منصوص حکم کو بھی ساقط کرنے کی اہلیت رکھتا ہے: منظور احمد:

ظاہر ہے مصلحت کے اس روایتی تصوّر کے تو ڈاکٹر منظور احمد صاحب قائل نہیں ہیں، وہ اس مصلحت کے قائل ہیں جس کا انھوں نے شیعہ اصولی نجم الدین الطّوفی کے موقف کو ''زیادہ عقلی و منطقی'' قرار دے کر اظہار کر دیا ہے کہ: ''مصلحت اجماع تو درکنار کتاب وسُنّت کی بھی تخصیص کر سکتی ہے''۔ یعنی کتاب وسُنّت کے بیان فرمودہ احکام اور قوانین ابدی ودائمی نہیں، انھیں معاشرتی وسماجی ضروریات کے تقاضوں اور نفسیاتی وتمدنی حالات کے لحاظ سے ''مصلحت'' کے نام پر تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ ایک مقام پر ڈاکٹر منظور احمد صاحب نے صاف لفظوں میں اس کا اقرار بھی فرما دیا ہے:

> ''انسان حکم کے پیچھے مقصد اور مصلحت معلوم کرے اگر وہ مقصد اور مصلحت، قرنِ اول کے کسی حکم سے قرنِ آخر میں پوری نہیں ہو رہی تو مصلحت کو باقی رکھے کہ وہ دوامی ہے اور حکم کو بدل دے کہ وہ وقتی ہے اور اگر سرے سے مصلحت ہی تبدیل ہو جائے تو وہ حکم بھی ساقط ہو جائے گا''۔[۱]

ایک ہی عبارت میں ڈاکٹر صاحب مصلحت کو ''دوامی'' بھی قرار دے رہے ہیں اور ''متغیّر'' بھی، یہ عجیب تضاد ہے — سوال یہ ہے کہ شریعت کی حکمتوں کا تعین کون کرے گا؟ شریعت کی حکمتیں صاحبِ شریعت، اُن کے فیض یافتہ صحابہؓ اور اُن کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں ''فقہائے عابدین'' کے ذریعے اُمت پر آشکارا ہوتی رہیں گی۔ مصلحت، حکمت، قدر اور یسر کے نام پر اُمت کو شریعت ہی سے رخصت دے دی جائے یہی جدیدیت پسندوں کا اصل مقصد ہے۔

مصلحت کے نام پر منصوص احکام کی تبدیلی: چند اہم سوالات:

غور فرمایا جائے کہ مسجد روئے زمین پر اللہ تعالیٰ کا گھر ہے، اسے محض عمارت، ادارے اور دیوار و در سے تعبیر کرنا درست نہیں۔ یہ اس روح کا نام اور علامتی اظہار ہے جسے ایمان کہا جاتا ہے۔ لیکن اگر یہی مسجد ایمان کے راستے میں رکاوٹ بن جائے اور اہل ایمان کے دشمنوں کی پناہ گاہ میں تبدیل ہو جائے تو ایسی مسجد ڈھا دینے کے قابل ہے، زمانہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم میں مسجد ضرار کو اسی حکمت کے پیشِ نظر ڈھا دیا گیا: وَ الَّذِیْنَ اتَّخَذُوْا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَّ کُفْرًا وَّ تَفْرِیْقًاۢ بَیْنَ الْمُؤْمِنِیْنَ وَ اِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ مِنْ قَبْلُ وَ لَیَحْلِفُنَّ اِنْ اَرَدْنَاۤ اِلَّا الْحُسْنٰى وَ

۱۔ منظور احمد، ''روایت، جدیدیت اور لسانیات''، مشمولہ ماہ نامہ صریر، صفحہ ۲۵۔

اللّٰہُ یَشْھَدُ اِنَّھُمْ لَکٰذِبُوْنَ . لَا تَقُمْ فِیْہِ اَبَدًا لَمَسْجِدٌ اُسِّسَ عَلَی التَّقْوٰی مِنْ اَوَّلِ یَوْمٍ اَحَقُّ اَنْ تَقُوْمَ فِیْہِ فِیْہِ رِجَالٌ یُّحِبُّوْنَ اَنْ یَّتَطَھَّرُوْا وَ اللّٰہُ یُحِبُّ الْمُطَّھِّرِیْنَ [۹:۱۰۷-۱۰۸] ــــ اسی طرح شراب کی حرمت و ممانعت کے ابتدائی دور میں اُن برتنوں تک میں پانی پینے پر پابندی عائد کر دی گئی تھی جن میں شراب پی جاتی تھی تاکہ شراب کی یاد نہ آئے، لیکن جب یہ علّت باقی نہ رہی تو اُن ہی برتنوں کو استعمال کرنے کی اجازت دے دی گئی۔ حضراتِ صحابہؓ نے شکوہ بھی کیا کہ ہم چمڑے کے برتنوں کو استعمال کرتے ہیں، چوہے اُنھیں کتر جاتے ہیں۔ صحابہؓ تکلیف میں تھے، دشواری درپیش تھی لیکن سہولت کو ایمان پر مقدم نہیں رکھا گیا ــــ مقاصد الشریعہ کے منافی کسی سہولت کی اجازت نہیں دی جاسکتی ــــ اگر مقاصد الشریعہ محفوظ و مامون رہیں تو سہولت دی جاسکتی ہے، سہولتوں کی اجازت مقاصد الشریعہ کے تابع ہے۔ زمانے کی تبدیلی کی آڑ، اجتہاد کی گنجائش کا بہانہ اور یسر کے نام پر مقاصد الشریعہ کو پامال کر دینے کا واحد مقصد تحریف دین اور اسلام کو زمانہ حاضر میں ناممکن العمل ثابت کرنا ہے۔

دین میں اجتہاد اور یُسر کے نام پر تحریف کرنے والے جدیدیت پسند مفکرین درج ذیل امور کے متعلق کوئی رہ نمائی نہیں کرتے کہ اگر اجتہاد ''خصوصی روایت کے تغیّر کو بے جا نہیں سمجھتا'' تو پھر:

[۱] عہد جدید میں خواتین کی ایام حیض میں نمازوں سے رخصت بھی منسوخ کر دینی چاہیے کیوں کہ سائنس کی جدید طبّی سہولیات کے ذریعے حیض کو روکا جاسکتا ہے لہٰذا عورتیں حیض روک کر نمازیں پڑھیں۔

[۲] سفر کی دشواریوں کے باعث زمانہ قدیم میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت دی گئی تھی اب سفر کی جدید سہولتوں سے فائدہ اُٹھا کر سفر میں روزے اور قصر کی رخصت ختم کر دی جائے کیوں کہ مقیم اور مسافر کی تقسیم اب بے معنی ہے۔

[۳] زمانہ قدیم میں بینک نہ ہونے کے سبب اموال باطنہ کا اندازہ ممکن نہ تھا اب بینک کی سہولت سے فائدہ اُٹھا کر بیت المال اموالِ باطنہ پر بھی زکوٰۃ لے۔

[۴] گزشتہ ادوار میں صحابہؓ و صلحا اونٹ اور گھوڑے کی پیٹ پر تپتے ہوئے صحرا اور جھلتی ہوئی ریت میں پیر اور جمعرات کے روزے رکھتے تھے اب جدید سہولتوں کے ہوتے ہوئے مسلمان ہفتے میں چار دن روزے رکھیں۔

[۵] قرضہ جدید معیشت کا اہم ترین جز ہے جس کے بغیر معیار زندگی، کاروبار اور حکومت و ریاست کا تصوّر محال ہے اب بینکوں سے قرضہ بھی مل جاتا ہے اور معاف بھی کرایا جاسکتا ہے لہٰذا قرضے کی تمام احادیث منسوخ سمجھی جائیں۔

[۶] جہاد ہر مسلمان پر فرض ہے مگر اب یہ ذمّے داری فوج کے سپرد ہو گئی ہے اور مسلمان افواج کی تیاری پر اربوں روپے خرچ کرتے ہیں لہٰذا غیر فوجی مسلمین سے جہاد ساقط کر دیا جائے۔

[۷] نکاح کی حکمت و مصلحت شریعت نے حفظ فروج اور افزائش نسل بتلائی ہے۔ یہ دونوں مصلحتیں جدید سائنس کی طبّی تحقیقات کے ذریعے بہ سہولت حاصل ہو سکتی ہیں۔ شہوت جو حفظِ فروج کے

لیے خطرہ ہے اسے شہوت کش جدید ادویات کے ذریعے دبایا جاسکتا ہے اور بقاو افزائش نسل ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے ذریعے بھی ہوسکتی ہے یا جہاں آبادی زیادہ ہو وہاں سے بچے لیے جاسکتے ہیں۔ جدید سائنسی ایجادات کے باعث یہ دونوں مصلحتیں پوری ہورہی ہیں۔ اب نکاح کی کیا ضرورت ہے، اس لیے شریعت کو یہاں مزاحم نہیں ہونا چاہیے۔

جدیدیت پسند: مصلحت کی آڑ میں تحریف دین کی کوشش:

یہ تمام باتیں اُسی نکتے کا ثمر ہیں، جسے جدیدیت پسند، حکمت، حکم، مصلحت اور اصل روح قرار دے کر احکام اسلامی کو تبدیل کرنا چاہتے ہیں۔ اجتہاد کے نام پر جدیدیت پسندوں کی دور از کار تاویلات تحریف دین کے نت نئے طریقے وضع کر رہی ہیں۔ سیاق وسباق سے کاٹ کر اس بحث کے دائرے کو پھیلانے اور ان ''مصلحتوں'' کو اختیار کرلینے کے بعد دین ایک کھلونا بن جائے گا۔ اگر مصلحت کو اصل قرار دے دیا جائے جیسا کہ ڈاکٹر منظور احمد صاحب کا ارشاد ہے تو ایک ہی معاملے میں اشخاص کے مختلف ہونے سے حکم مختلف ہوجائے گا۔ ایک ہی حکم ایک شہر میں جائز ہوگا اور دوسرے میں ناجائز۔ ایک چیز ایک شخص کے لیے حلال ہوگی دوسرے کے لیے حرام۔ اس طرح شریعت اسلامی، جو تمام انسانوں کے لیے ہے، کا حلیہ بگڑ جائے گا جو جدیدیت پسندوں کا خواب ہے۔

مصلحت کے اسی خیال کو ولیم پٹ نے یوں بیان کیا ہے:

> Necessity is the plea for every infringement of human freedom: It is the argument of tyrants; it is the creed of slaves.[1]

> ''یعنی ہر انسانی آزادی چھیننے کے لیے ضرورت و مصلحت کا سہارا لیا جاتا ہے، یہ جابروں کی دلیل اور غلاموں کا مذہب ہے''۔

1- Elizabeth M. Knowles, *The Oxford Dictionary of Quotations*, New York: Oxford University Press, 1999, p. 577.

روشن خیالی اور قدامت پرستی ـــــ اصل جھگڑا

ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

''اس وقت روشن خیالی اور قدامت پرستوں کے درمیان مابہ النزاع مسئلہ یہی ہے، کیا آج ہم اسلامی تعلیمات کو ایک نئے اور جدید انداز سے سمجھ سکتے ہیں اور اس کو اپنی زندگی سے بامعنی طور پر متعلق کر سکتے ہیں؟ قدامت پرستوں کا کہنا ہے کہ زمانے میں ایسی کوئی نوعیتی [qualitative] تبدیلی واقع نہیں ہوئی جو اسلامی اصولوں کے پرانے اطلاقی طریقوں کو بے معنی بنادیں''۔[1]

روشن خیالی: مبداومرجع:

سارا جھگڑا ''روشن خیالی'' [Enlightenment] ہی کے باعث ہے۔ یہ وہی نزاع ہے جو ایک زمانے میں کیتھولک [قدامت پرستوں] اور پروٹسٹنٹ [روشن خیالوں] کے مابین تھا۔ آج ڈاکٹر صاحب جیسے ''روشن خیالوں'' کے ''قدامت پرستوں'' پر تمام اعتراضات پروٹسٹنٹ دینیات کے مختلف اسکولوں کی تقلید پر مبنی ہیں۔ اس تقلید کو 'اجتہاد' کے نام پر مسلمانوں میں رواج دینے کی باضابطہ کوشش کی جارہی ہے۔ عیسائیت کو شکست دینے اور اسلام کو مسخ کرنے کی اس کاوش میں دونوں جگہ سائنس سے مرعوبیت، مذہبی اقدار وروایات کے تسلسل سے بیزاری اور روایتی فکر پر عدم اعتماد کی لہر کارفرما ہے۔

روشن خیالی: ہر مقتدرہ پر عقل کی حاکیت اور برتری کا اعلان:

روشن خیالی کے اصول ومبادی سے سرسری واقفیت رکھنے والے بھی یہ جانتے ہیں کہ انسان کے قائم بالذات ہونے کا تصور روشن خیال فکر کا خاصہ ہے۔ Kant کے مطابق جب انسان اپنی عقل کو کسی مقتدرہ [authority] کے تابع کیے بغیر بہ ذاتِ خود استعمال کرے تو وہ ''روشن خیال'' ہے: وہ لکھتا ہے:

Enlightenment is man's emergence from his self-imposed immaturity. Immaturity is the

---

۱۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۷۰۔

inability to use one's understanding without guidance from another. This immaturity is self-imposed when its cause lies not in lack of understanding, but in lack of resolve and courage to use it without guidance from another.[1]

''روشن خیالی اس ذہنی ناپختگی سے انسان کی نجات کا نام ہے جو اس نے خود پر مسلط کر رکھی تھی۔ یہ ذہنی ناپختگی فی الاصل دوسروں کی رہنمائی کے بغیر اپنے عقل وفہم کو استعمال نہ کر سکنے کی کیفیت ہے، مگر اس کی وجہ انسانی عقل وفہم کا عدم وجود نہیں بلکہ انسان میں اس جرأت اور پختہ ارادے کی کمی ہے جو اسے کسی اور کی رہنمائی کے بغیر اپنی عقل استعمال کرنے کے قابل بنا سکے''۔

اس سے پتا چلتا ہے کہ عقل، ایمان سے مقدم ہے۔ عقل ہی کا موثر استعمال انسانی ذہن اور ارادے کی بلوغت [maturity] کو یقینی بناتا ہے۔ عدم بلوغت [immaturity] سے بلوغت [mauturity] تک کا یہ عمل ''روشن خیالی'' ہی کے ذریعے ممکن ہوا ہے۔ عدم بلوغت [immaturity] سے کانٹ کی مراد انسانی ارادے کی وہ مخصوص کیفیت ہے، جہاں انسان اپنی عقل کے استعمال کے بجائے [بلکہ اسے فراموش کر کے] کسی اور مقتدرہ کے حق اور اختیار کو تسلیم کر لیتا ہے۔[2] اس فکر کا تعلق اسلام سے ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔

عقل کی خدائی: انسان کی بدترین غلامی کا نتیجہ:

''روشن خیالی'' ہر جہت سے وحی الٰہی یا کسی بھی خارجی ذریعہ علم [external authority] کے انکار سے عبارت ہے۔ روشن خیالی کی حقیقت سے نقاب کشائی کے لیے خود مغرب ہی میں بعض اہم اور سنجیدہ مبصرانہ اور تجزیاتی کتابیں لکھی گئیں ہیں۔[3] اگر انھیں توجہ سے پڑھ لیا جائے تو کوئی صاحب شعور روشن خیالی کو ''اسلامیانے'' کی بات نہ کرے۔ یہ کتابیں روشن خیالی کے دور کی پرسوز اور دل دوز داستانیں ہیں کہ عقل کی خدائی نے انسانیت کو بدترین غلامی میں جھونک دیا ہے۔ ہر شخص سائنسی و صنعتی ترقی کی بیڑی میں جکڑا ہوا ہے اور انسان سرمایہ داری کے آہنی قفس میں محبوس و محصور ہو گیا ہے۔ فکر معاش ہر فکر پر غالب،

1- Immanuel Kant, "What is Enlightenment",in *Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History, and Moral Practice,* [ed., Ted Humphrey], Indianapolis :Hackett Publishing, 1983, p. 41.

2- Ibid.

۳- اس سلسلے کی دو اہم اور لائق مطالعہ کتابیں یہ ہیں:

[1] Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society,* Boston: Beacon Press, 1991.

[2] Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments,* Stanford University Press, 2002.

برتر اور فائق ہوگئی ہے۔ مغربی فلاسفہ کی نظر میں روشن خیالی [Enlightenment] کے اہداف و مقاصد آزادی، آزادی اور آزادی کے سوا کچھ نہیں ہیں:

> For this Enlightenment, however, nothing is needed but *freedom;* and indeed the most harmless of anything that could be called freedom: namely, freedom to make public use of one's own reason in all matters.[1]
> Kant in fact describes Enlightenment as the moment when humanity is going to put its own reason to use, without subjecting itself to any authority.[2]

اسلامی سیاق میں ''روشن خیالی'': مقاصد، اثرات، نتائج:

متذکرہ اقتباس روشن خیالی [جدیدیت پسندوں۔ یا پروٹسٹنٹ] اور روایتی مسلمانوں [قدامت پرستوں۔ یا کیتھولک] کے درمیان مابہ النزاع کو واضح کر دیتا ہے۔ جس میں جدیدیت پسندوں کی طرف سے، الا ماشاء اللہ، نیک نیتی کا کوئی جذبہ موجود نہیں ہے، بلکہ یہ غیر اسلامی نظریات، مغرب اور سائنس کی مرعوبیت اور اس کے لیے دلوں میں پوشیدہ محبت وستائش کا نتیجہ ہے۔ اس کے پس پردہ یہی خواہش اور تمنا کارفرما ہے کہ کسی طرح شریعت مطہرہ کو انسان کی نفسانی خواہشات کے مطابق ڈھال دیا جائے اور قرآن وسنّت کے نصوصِ قطعیہ کو تبدیل کر کے ان خیالات وتصورات کو اسلام سے ہم آہنگ کر دیا جائے، جنھیں غیر اسلامی نظریات وافکار، سے بہ نظر استحسان دیکھتے ہوئے، اخذ کیا گیا ہے اور ان افکار کو علما کی طرف سے اسلامیانے [Islamization] کی سند مل جائے۔ اسلام کی ''کمی'' کو ان افکار واقدار کی قبولیت سے دور کیا جائے اور اس ''حکمت وفرزانگی'' سے مزین کیا جائے جس سے اب تک اسلام محروم رہا ہے۔ بالفاظِ دیگر ان حضرات کے نزدیک اسلام کے پاس چند ایسے ابدی اصول موجود ہیں، جنھیں کسی ماورائے اسلام نظام زندگی میں سمو کر اور تحلیل کے عمل سے گزارنے کے بعد ''اسلامی'' بنایا جاسکتا ہے۔ کیوں کہ اسلام ہر عہد کے تقاضوں کے ساتھ چلنے کی بھرپور صلاحیت رکھتا ہے۔ اس فکر کے حامل لوگ مغربیوں سے بڑھ کر مغربی ہوتے ہیں۔ حسین نصر نے مغربی فکر سے ماخوذ بلکہ اس کی اسیر مشرقی ذہنیت پر بہت اچھا تبصرہ کیا ہے:

> The most intelligent students at Oxford or Harvard are far less confident in the West and its future than those modernized Orientals who for some time

---

1- Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals,* [ed., Lara Denis], Canada: Broadview Press, 2002, p. 120.

2- Michel Foucault & Sylvère Lotringer, *The Politics of Truth,* Los Angeles: Semiotext(e), 2007, p. 104.

have sacrificed everything at the altar of modernism and are now suddenly faced with the possibility of the total decomposition of their idol. Therefore, they try ever more desperately to cling to it. For the modernized Muslims, especially the more extreme among them, the "true meaning" of Islam has been for some time now what the West has dictated. If evolution is in vogue, "true Islam" is evolutionary. If it is socialism that is the fashion of the day, the "real teachings" of Islam are based on socialism ...... Now suddenly this group, who were willing to sell their soul to emulate the West, see before their eyes the unbelievable sight of the floundering of the spiritual and ethical foundations of Western civilization itself. What a painful sight it must be for such men! Therefore they try, in the face of all evidence, to defend the Western "value system" and become ferociously angry with those Westerners who have themselves begun to criticize the modern world![1]

"آکسفورڈ یونیورسٹی اور کیمبرج کے ذہین ترین طلباً بھی مغرب اور اس کے مستقبل کے بارے میں اتنے پر اعتماد نہیں ہیں جتنے جدید ذہن رکھنے والے مشرقی جنھوں نے اپنا سب کچھ جدیدیت کی قربان گاہ پر چڑھا دیا ہے اور اب اچانک ان کے بت کی مکمل شکست و ریخت کا امکان ان کے سامنے ہے لہٰذا وہ شدت کے ساتھ اس سے چمٹ جانا چاہتے ہیں۔ جدید مسلمانوں اور خصوصاً ان میں انتہا پسندوں کے اسلام کا سچا مطلب وہی ہے جو مغرب انھیں بتا رہا ہے۔ اگر ارتقائیت فیشن میں ہے تو سچا اسلام ارتقائی ہے، اگر سوشلزم کا دور دورہ ہے تو اسلام کی حقیقی تعلیمات سوشلزم پر مبنی ہیں ...... اب اچانک یہ گروہ جس نے اپنی روح مغرب کے ہاتھوں فروخت کر دی ہے، اپنی آنکھوں سے ناقابلِ یقین نظارہ دیکھتا ہے کہ مغربی تہذیب لڑکھڑا رہی ہے، ان کے لیے یہ کس قدر تکلیف دہ امر ہے۔ چناں چہ تمام شہادتوں کے علی الرغم وہ مغربی نظام اقدار کا دفاع کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور ان مغربیوں سے شدت کے ساتھ ناراض ہو جاتے ہیں جنھوں نے دنیائے جدید پر تنقید شروع کر دی ہے"۔

1- Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man,* Chicago: ABC International Group, 2001, pp.205-206.

اس فکر کے لوگ بس مغرب سے کسی نقش یا احکام کے منتظر رہتے ہیں۔ مگر چوں کہ زندگی مسلمانوں کے معاشرے میں گزر رہی ہوتی ہے اس لیے کھل کر انکار دین کی جرأت و ہمت نہیں کر پاتے، لہٰذا ''اصلاح''، ''تفہیم''، ''اجتہاد''، ''تشکیل نو'' کے نام سے اپنے عزائم کی تکمیل کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔ حضرتِ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے ایسے حضرات کے طرزِ عمل اور اندازِ تحقیق پر بہت پہلے نہایت عمدہ اور جامع تبصرہ فرمایا تھا:

والزنادقة يجيلون على الفهم الأبتر لا يستطيعون التحقيق التام الذى قصده صاحب الملة، ولا يقلدونه، ولا يسلمونه فيما أخبر، فهم في ريبهم يترددون على خوف من ملتهم، والناس ينكرون عليهم، يردونهم خارجين من الدين خالعين ربقة الملة عن أعناقهم، واذا كان الأمر على ما ذكرنا من الأنكار وقبح الحال فخروجهم لا يضر۔[1]

''اور زندیق لوگ فطرۃً فہم ناقص رکھتے ہیں اور اس امر کی پوری تحقیق نہیں کر پاتے جو صاحبِ ملت کا مقصود ہوتا ہے نہ وہ صاحب ملت کی تقلید کرتے ہیں، نہ ان امور کو تسلیم کرتے ہیں جن کی خبر صاحب ملت نے دی ہے، چنانچہ وہ اپنے شکوک و شبہات میں سرگرداں رہتے ہیں اس کے ساتھ ساتھ وہ اپنے ماحول کے لوگوں سے خوف زدہ رہتے ہیں [اس لیے علانیہ انکارِ دین کی جرأت نہیں کرتے] اور لوگ ان کو برا جانتے ہیں۔ اور دین سے خارج سمجھتے ہیں اور جانتے ہیں کہ ان لوگوں نے مذہب کا جوا اپنی گردن سے اتار پھینکا ہے اور جب ان کے انکار اور بدحالی کا معاملہ اس نقطے پر پہنچا ہوا ہے جو ہم نے بیان کیا ہے تو ان لوگوں کا دین سے خارج ہونا قطعاً مضر نہیں''۔

اسلام کی عالم گیریت اور جدیدیت پسندوں کی کوشش:

اسلام زندگی کو خود اپنے اصول و اقدار پر اس طرح مرتب کرتا ہے کہ زندگی کا کوئی گوشہ اس کی گرفت سے باہر نہیں رہتا۔ اگر اسلام کی آفاقیت و عالم گیریت کا مطلب یہ ہے کہ وہ دیگر نظام ہائے زندگی میں مدغم ہو جانے کی پوری صلاحیت رکھتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ''اسلام'' کسی معین [definite] شے کا نہیں محض چند اصولوں کا نام ہے اور وہ بھی مبہم [ambiguous] کہ جن کی تطبیق کسی بھی نظام کے ساتھ ممکن ہے۔ یہ اسی غلط فہمی کا نتیجہ ہے کہ جدیدیت پسند مسلم مفکرین موجودہ دور کے ہر مغربی اور باطل مظہر کو اسلام ثابت کرنے کی فکر میں مبتلا ہیں، یعنی اگر آج دنیا جمہوریت پر فدا ہے تو وہ اسلام سے جمہوریت نکال لاتے ہیں، اگر آج کا انسان سائنس کو علم سمجھتا ہے تو ان کے نزدیک یہ سائنس اسلام ہی کی عطا ہے، اسی طرح اس غلط مفروضے کی بنا پر اسلام کو کبھی اشتراکیت [socialism] اور کبھی لبرل ازم

۱۔ شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغۃ، جلد ا، صفحات ۲۸۵-۲۸۶۔

سے منقی کر دیا جاتا ہے۔ یہ ایک اجتماعی غلطی ہے کہ ان حضرات نے مغرب سے درآمد شدہ ہر خیال وفکر کی اسلام سازی شروع کر رکھی ہے، حالاں کہ اگر یہ لوگ ان درآمدات کے اصل تاریخی، تہذیبی و مابعدالطبیعی تناظر کا مطالعہ فرماتے اور پھر ان ''مقاصد'' کو مقاصد الشریعۃ کے منہاج پر جانچ کر اسے رد کر کے اسلامی، معاشرتی وسیاسی تنظیم سازی کی کوشش کرتے تو یہ محنت ایجابی اور بار آور ہوتی۔ لیکن ہمارے مصلحین اس کا اسلامی متبادل[perallel] پیش کرنے میں مصروف ہیں۔ ظاہر ہے باطل تقاضے کی تکمیل کا جو بھی حیلہ اپنایا جائے گا وہ بہر حال باطل ہی کے فروغ کا سبب بنے گا۔

اسلام: کامیاب زندگی اور معاشرے کا منفرد تصور:

اسلام کامیاب انسانی زندگی کا اپنا ایک مکمل تصور رکھتا ہے، جس کے اپنے مخصوص تقاضے ہیں، اور اسلام اس تصور میں کسی غیر نظام اور اس کے تقاضوں کی آمیزش کو قبول کرنے پر تیار نہیں۔ موجودہ دور کے بہت سے باطل تقاضوں پر اسلام اپنے متبعین کو ''صبر'' کی تلقین کرتا ہے۔ شادی کی استطاعت نہ ہونے کی صورت میں اس کا حل متعہ یا زنا کرنے کا شرعی طریقہ ایجاد کرنا نہیں بلکہ صبر اور روزے رکھنا ہے جیسا کہ حدیث شریف میں بیان کیا گیا ہے۔ عہد جدید کے جدیدیت پسند دانشوروں کا المیہ یہی ہے کہ وہ مغربی تہذیب، اداروں اور فلسفے کے پیدا کردہ مسائل کا حل یا متبادل اسلام میں ڈھونڈنا چاہتے ہیں، جب کہ اس کا واحد حل یہی ہے کہ اس تہذیب سے برأت کا اعلان کر کے اپنے تشخص، تہذیب، روایات اور اقدار کے بقا کی کوشش حالات وزمانے کی رعایت رکھتے ہوئے مستقل و مسلسل بنیادوں پر جاری کی جائے اور افراد کو اس جدوجہد کے لیے تیار کیا جائے۔ بہ صورت دیگر متبادل دیتے دیتے دین کا چہرہ مسخ ہو جائے گا ...... پھر متبادل کا مطالبہ کرنے والوں کو یاد رکھنا چاہیے کہ باطل کی نفی اثبات حق پر نہ صرف مقدم بلکہ اس کی پیشگی شرط ہے۔ [لا پہلے ہے اور الا اللّٰہ بعد میں]۔ کسی شے کے متبادل کی فراہمی میں یہ چیز فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہے کہ معاشرے میں اس متبادل کی طلب کتنی شدت کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ اور شدتِ طلب کا انحصار اس بات پر ہے کہ لوگ کس قدر حاضر وموجود نظام سے نالاں اور اس سے برأت چاہتے ہیں۔ متبادل کی نوبت تب ہی تو آئے گی کہ جب معاشرے کا مؤثر طبقہ حاضر وموجود سے بے زار ہو گا۔ اگر معاشرے کو موجود سے بے زار ہونے ہی نہ دیا جائے اور متبادل نہ ہونے کے باعث خاموشی اختیار کی جائے تو متبادل کی نوبت آئے گی ہی کیوں کر؟ [جب حق خود باطل میں تحلیل ہونے پر آمادہ ہو، خیر، شر کے ساتھ زندگی بسر کرنے کو عار نہ سمجھے، نیکی، بدی کے ساتھ بہ خوشی مدغم ہو جائے اور روشنی، اندھیرے کو اپنا حریف نہ جانے بلکہ اصل حلیف قرار دے تو تبدیلی کا آغاز کیسے ممکن ہو سکے گا؟] چنانچہ جس شے کی عدم موجودگی کو دلیل بنا کر ہمارے جدیدیت پسند دانش ور اپنے ناقدین کو خاموش کرانے کی کوشش کر رہے ہیں، اس کی موجودگی کا انحصار ہی اس بات پر ہے کہ معاشرے پر اثر انداز ہونے والے طبقے میں اس کے طلب گار پیدا ہو جائیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی شے

کی معاشرے میں بالکلیہ طلب نہ ہو مگر اس کی پیداوار کے ڈھیر لگ جائیں۔ اس کی پیداوار اُسی وقت ممکن ہے جب معاشرہ اسے اپنی ناگزیر ضرورت سمجھے۔[1]

اصل کام: لوگوں کو دین کے قریب کرنا، نہ کہ دنیا کو دین کی راہ سے سند جواز عطا کرنا:

دین، دینی مزاج اور شخصیت کی تعمیر اور معاشرے میں دین کی طلب، آرزو، جستجو، پیاس پیدا کرنا اصل کام ہے نہ کہ دین سے بڑھتی ہوئی دوری اور بے رغبتی کے باعث طبیعتوں میں دین سے پیدا ہونے والے نفور کو اسلامی جواز عطا کرنے کے لیے یسر کی احادیث کو آڑ بنا کر تحریف دین کا کام کیا جائے، اور دین سے متنفر طبائع کے لیے ایک جدید دین تشکیل دیا جائے اور پھر سوال اٹھایا جائے کہ یہ حرام تو نہیں ہے۔ اگر اس دور میں لوگوں کا دین پر قائم رہنا ممکن بنانا ہے تو ان تبدیلیوں اور تقاضوں کو روبہ عمل لانا ناگزیر ہے۔ اس مطالبے کا واحد مقصد یہ ہے کہ علما کو اس بات پر آمادہ کیا جائے کہ اجتہاد کے نام پر موجودہ حالات کو فطری و حقیقی، منطقی و عقلی، دائمی اور ابدی سمجھتے ہوئے ایسی فتویٰ نویسی کی جائے کہ دین جدید طرز زندگی سے ہم آہنگ ہو کر نص سے اس طرح آزاد ہو جائے کہ عصر جدید ہی ''الحق'' قرار پائے، تا کہ زمانے کو دین کے مطابق نہیں بلکہ دین کو زمانے کے مطابق ڈھال دینے کی راہ ہموار ہو سکے۔

زمانے میں ''نوعیتی تبدیلی'' سے مراد:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب نے ارشاد فرمایا ہے کہ قدامت پرستوں کا کہنا ہے کہ زمانے میں کوئی ایسی نوعیتی [qualitative] تبدیلی واقع نہیں ہوئی جو اسلامی اصولوں کے پرانے اطلاقی طریقوں کو بے معنی بنا دیں''۔

qualitative تبدیلیوں سے مراد یہ ہے کہ انسانی عقل ایک خاص ذہنی ارتقا کے باعث اب ان قدیم دلائل اور اسالیب سے متاثر و متفق نہیں ہوتی جن سے قبل از جدید معاشروں میں متاثر ہوتی تھی۔ اس ارتقا کے باعث زندگی کے معانی و مفاہیم، مطالب و مقاصد اور اہداف و ارادے سب کچھ تبدیل ہو گئے ہیں۔ حیرت ہے ہر بڑا مفکر اس دور کو معیار کے اعتبار سے ناقابلِ تحسین گردان رہا ہے۔ اور بتلا رہا ہے کہ یہ اعداد و شمار [quantification] کا دور ہے۔ مگر منظور احمد نوعیتی [qualitative] تبدیلی کی بات فرما رہے ہیں اس معاشرے میں خدا، خیر اور شر لایعنی باتیں ہیں، خود ڈاکٹر صاحب بھی لکھتے ہیں:

> ''یہ کوئی باور کرنے کے لیے تیار نہیں ہوگا کہ اس ترقی یافتہ دور میں وہ [انسان] اس قسم کے سوال کر رہا ہوگا کہ سچائی کیا ہے؟ خیر کسے کہتے ہیں؟ انصاف کیا ہوتا ہے؟ جمال سے ہماری مراد کیا ہے؟ اور خود انسان کیا ہے؟ اس جدید دور میں فلسفے کی کوئی گنجائش نہیں ہے''۔[2]

۱۔ زاہد صدیق مغل، اسلامی بینکاری اور جمہوریت، صفحات ۷۱-۷۴۔

۲۔ منظور احمد، ''چند تعلیمی مسائل''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۱۷۲۔

منظور احمد: اسلامی اصولوں کے پرانے طریقے اب بے معنی ہیں: بلادلیل دعویٰ:

جہاں تک اسلامی اصولوں کے پرانے اطلاقی طریقوں کے بے معنی ہونے کی بات ہے۔ ذرا ان مسائل کی ایک فہرست مہیا فرمادیجیے، جو ان اسلامی اصولوں کے پرانے اطلاقی طریقوں سے حل نہ ہوئے ہوں۔ وہ فہرست عنایت فرماتے ہوئے یہ خیال بھی ضرور ملحوظ رکھیں کہ آیا ان قدیم اصولوں کے ذریعے جدید مسائل کا حل نہیں ملا، یا حل آپ کے نفس پر گراں گزرا!

پرانے طریقوں کے نئے طریقوں سے تبدیلی کا مطالبہ: نتائج و مضمرات:

پرانے اصولوں سے جان چھڑانے کا مطلب اور مقصد اس کے سوا اور کیا ہوسکتا ہے کہ مآخذ دلائل میں کتاب وسُنّت کی جو حکمیت، قطعیت اور حتمیت ہے اسے نئے اصولوں کے ذریعے بے معنی بنادیا جائے اور اسلامی شریعت کو جدید، یعنی مغربی یا سائنسی، انداز میں سمجھا جاسکے اور اسے اپنی زندگی سے بامعنی طور پر متعلق کیا جاسکے۔ ظاہر ہے یہ فکر دین کو ایک بالکل نئی تعبیر دینے کے مترادف ہے، جس کا دائرہ محض قانونی امور تک محدود نہیں رہے گا بلکہ ان امور میں بھی دخل اندازی کا سبب بنے گا جس کی بنیاد پر مسلم تہذیب کی تشکیل ہوئی ہے۔ اگر اس مزعومہ ''روشن خیالی'' کا انجذاب مسلم معاشرے میں ہوگیا تو پھر اس کی ماہیت بدل جائے گی۔

اسلام ـــــ ثبات وتغیر کا امتزاج

ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

"زمانہ ہر لحہ متغیر ہوتا رہتا ہے۔ اور تغیر نہ دوری ہوتا ہے اور نہ معکوس اور رجعی۔ یہ ایک بڑھنے والا عمل ہے۔ جس میں معاشرے رفتہ رفتہ تبدیل ہوتے ہیں اور تبدیلی کے اس عمل میں ان کی قدر مشترک اسی طرح باقی رہتی ہے کہ بڑی تبدیلیوں کے بعد بھی وہ ان ہی ناموں سے پکارے جاتے ہیں، جن سے وہ پہلے پکارے جاتے تھے۔ قرونِ اولی کے مسلمانوں اور آج کے مسلمانوں میں تفاوت کسی درجے کا بھی کیوں نہ ہو، آج بھی قدر مشترک اسلام کے نام سے جانی جاتی ہے، اور اسلامئین گروہوں، فرقوں اور ملکوں میں تقسیم ہونے کے باوجود مسلمانوں کے مجموعی نام ہی سے پکارے جاتے ہیں، لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ معاشرتی حالات، رہنے سہنے کے ڈھنگ، اقدار کی تفہیم، سیاسی اور معاشی عمل پہلے کی بہ نسبت اب منقلب نہ ہوگئے ہوں"۔[1]

تبدیلی وتغیر: عہد جدید اور اسلام: فرق اور امتیاز:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب کا خیال ہے چوں کہ زمانہ ہر لمحے متغیر ہے اس لیے معاشرے تبدیل ہوتے ہیں، لہٰذا اسلام کو بھی اپنے فہم نو کے لیے تبدیلی کے عمل سے گزرنا چاہیے ـــــ عہد جدید تبدیلی اور تغیر کے جس منہاج کو تسلیم کرتا ہے اس اعتبار سے ڈاکٹر صاحب کا مقدمہ درست ہے، لیکن اسلام جس منہاج، زندگی، معاشرے اور ضابطے کا دعوے دار اور علم بردار ہے وہاں تغیر پر ثبات کو فوقیت اور دوام کو جوہری حیثیت حاصل ہے۔ سیّدنا آدم علیہ السلام سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک تمام انبیا کے عقائد اور عبادات کا نظام ایک ہی رہا۔ کسی پیغمبر کے گزر جانے کے بعد اگر اس کی امت نے اس کے کلام یا پیغام میں تحریف کی تو اگلے پیغمبر نے آ کر اس تحریف کا خاتمہ کر کے حق و باطل کو الگ کر دیا۔ انبیا کا اختصاص ہی یہ ہے

---

۱ [illegible]

کہ وہ تاریخ کے پہیے کو آگے کی بجائے پیچھے کی طرف گھما دیتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آخری نبی کی حیثیت سے مبعوث ہوئے، لیکن اس کے باوجود اسلام کا ارتقا نہیں ہوا، نہ ہی نظام عقائد وعبادات نے کوئی ارتقائی شکل اختیار کی بلکہ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہنے کا حکم دیا ہے کہ: قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ [۴۶:۹] ''آپ کہہ دیجیے کہ میں کوئی انوکھا پیغمبر نہیں ہوں''۔ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ملّتِ ابراہیمی کے ساتھ ملحق کر کے آپ کو تینوں مذاہب، یہودیت، عیسائیت اور اسلام، اور پوری دنیا کے لیے آخری پیغمبر کے طور پر پیش کیا ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا الحاق خدا کی اس مشیت کاملہ کا مظہر ہے کہ تینوں آسمانی مذاہب سیّدنا ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اتباع اور محبت میں متفرق نہیں ہیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد وبعثت کے بعد اسلام آگے نہیں بڑھا بلکہ ماضی کی طرف پلٹایا گیا اور دین ابراہیمی میں جو کچھ بدعات، تلبیسات، تحریفات اور خرافات پیدا ہو گئے تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں تنسیخ یا تطہیر بخش کر پھر سے اصل صورت پر قائم فرما دیا۔ اب انبیائے ماسبق کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ختم نبوت پر ایمان اور صرف محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع فی الاصل انبیائے ماسبق کی اتباع ہے۔ بالفاظ دیگر دین محمدی کی صورت میں وہ اصول جامعیت ظاہر ہو گیا جو تمام آسمانی مذاہب کو ایک سلک میں منسلک کر دیتا ہے اور قصر نبوت کی تکمیل کرتا ہے۔

ماضی سے الحاق یا انقطاع:

دنیا کی ہر قوم اپنا سفر کرتے اور منزل کی جانب بڑھتے ہوئے آگے کی طرف دیکھتی ہے، اس کے بالمقابل اسلام کا اختصاص یہ ہے کہ وہ اپنی سمت سفر طے کرتے ہوئے نگاہ پیچھے کی طرف رکھتا ہے۔ اسلامی فکر ودانش کے آئینے میں فردا کو دیکھنے کی خوگر ہے۔ ایک فقیہہ یا مجتہد جب اجتہاد کرتا ہے تو قرآن وسنّت اور اجماع امت کی جانب اس کا رجوع ماضی کو آواز دینا ہے۔ اسلام کا وصف اعجاز ماضی سے الحاق ہے جب کہ ماضی سے انقطاع اور اس کی تفضیح وتوہین جدیدیت کا خاصا ہے۔ اسی لیے انبیائے کرام نے حاضر وموجود تہذیبوں اور تمدنوں سے کسی سطح پر بھی اتحاد واتفاق نہیں کیا، وہ ایک مختلف علمیات ومابعد الطبیعیات، مختلف نظام زندگی اور طرز واسلوب حیات ساتھ لائے، جو باطل سے ادنیٰ درجے کی مصالحت پر بھی راضی نہ تھا۔ فرعون کے جسم میں موسوی روح، نعوذ باللہ، داخل کر کے اسلام اور کفر میں ہم آہنگی تلاش نہیں کی جا سکتی۔

اسلام اور جدیدیت: بنیادی جھگڑا:

ڈاکٹر صاحب نے تبدیلی اور تغیر پر بہت زور دیا ہے، لیکن اس بات کی وضاحت نہیں فرمائی کہ جو کچھ تبدیلی ہو رہی ہے کیا وہ فطرت سے ہم آہنگ ہے؟ کیا اس کے مطالبے اور تقاضے فطری ہیں؟ یا اس کو اختیار کرنا فطرت کو مسخ کرنے کے مرادف ہے۔ جو لوگ اسے فطری ترقی سمجھ رہے ہیں وہ عصر جدید سے کس قدر ناواقف ہیں؟ تبدیلی اور تغیر کا پیمانہ، معیار، منہاج اور کسوٹی کیا ہے؟ جب زمانہ، وقت، حرکت سب مسلسل متغیر ہیں تو وہ خود کسی علم، عمل، رویے، احساس اور نظریے کے لیے پیمانہ کیسے بن سکتے ہیں؟ کیا یہ اُصول نہیں ہے کہ پیمانہ ہمیشہ باہر ہوتا ہے اندر نہیں؟

تاریخ: تین معروف نظریات:

ڈاکٹر صاحب نے زمانے کو صرف ''آگے بڑھنے والا عمل'' قرار دیا ہے، یہ ادھورا بیان ہے۔ تاریخ سے متعلق تین نظریات معروف ہیں، ایک یہ کہ تاریخ YoYo کی شکل میں حرکت کرتی ہے کبھی آگے بڑھتی ہے کبھی پیچھے ہٹتی ہے۔ دوسرے یہ کہ تاریخ خود کو دہراتی ہے یعنی پیچھے کی طرف سفر کرتی ہے۔ تیسرے یہ کہ تاریخ کا سفر ہمیشہ آگے کی طرف رہتا ہے اور ہر اگلا زمانہ پچھلے سے بہتر ہے۔ ان تینوں تصورات تاریخ کی مابعد الطبیعیات ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہیں ـــ حضرات انبیائے کرام علیہم السلام زمانے اور تاریخ کا جو تصور پیش کرتے ہیں وہ بالکل جدا اور تمام تصورات تاریخ سے الگ ہوتا ہے کہ سب سے بہتر زمانہ نبیؐ اور ان کے اصحابؓ کا ہے، پھر تابعین کا، پھر تبع تابعین کا۔ ان ہی تین زمانوں کو لسان نبوت نے ''خیر القرون'' قرار دیا ہے اور بعد کے زمانوں کو زمانہ رسول، اصحاب، تابعین اور تبع تابعین کے زمانوں سے دوری کے اعتبار سے بہ تدریج ثم یفشو الکذب۔[1] [پھر جھوٹ عام ہو جائے گا] کی پیشین گوئی کا مصداق ٹھہرایا ہے۔ لہٰذا ''خیر القرون'' کی طرف لوٹنا، اسی سے مراجعت، اسی سے قربت اور اسی کی جستجو اسلامی تصور تاریخ سے ہم آہنگ حرکت اور بامعنی رویہ ہے۔

اسلام کا ماضی سے وہی تعلق جو جدید مغرب کا روم و یونان سے ہے: جدیدیت پسند:

ڈاکٹر منظور احمد کی خواہش ہے کہ مسلمان جدیدیت سے ہم رنگ و ہم آہنگ ہو کر اپنا رشتہ اپنی تاریخ سے منقطع کر لیں اور جس طرح مغربی فکر و فلسفے نے اپنی ارتقائی منزلیں طے کرتے ہوئے رومی و یونانی فکر و فلسفے سے کچھ کلاسیک لے لیے تھے اسی طرح مسلمان بھی اپنے سابقہ دینی، روحانی، اقداری اور تہذیبی ورثے سے کچھ کلاسیک لے کر پوری شریعت اسلامی اور اس کے اطلاق و نفاذ سے دست کش ہو جائیں۔ بالفاظ دیگر ڈاکٹر صاحب مسلمانوں کا ماضی سے وہی تعلق چاہتے ہیں جو مغرب جدید کا روم و یونان سے ہے ـــ ڈاکٹر صاحب کو یہ جان رکھنا چاہیے کہ جب اسلامی علمیت اجماع اور تعامل امت کی بات کرتی ہے تو فی الاصل وہ تاریخ کے تسلسل پر اصرار کرتی ہے جسے کسی صورت منقطع نہیں کیا جاسکتا۔ جدیدیت پسندوں کی خواہش یہی ہے کہ اسلامی علمیت کے وارثین بدلتے ہوئے زمانے کے تناظر میں اپنی تاریخ کے دھاروں کو بدل کر ماضی سے زندہ و محسوس رشتہ ختم کردیں ـــ اسی کا نام جدیدیت اور قدامت کی کش مکش ہے۔

عقل اور وحی کے ذریعے پروان چڑھنے والی تاریخ: جوہری فرق:

یہ بات تو جدیدیت پسندوں کے نقطۂ نظر اور روایتی فکر کے تناظر میں اصولی فرق کے حوالے سے تھی، تاہم تاریخ کے اصول تبدیلی سے ایسی ہم آہنگی جو استقلال و استحکام کے ساتھ بے مہار اور لاہدف تغیرات سے آزاد رکھے تاریخ عالم میں اقوام کی بقا اور معاشرے کی مجموعی تشکیل کا اہم سوال رہا ہے اور

۱۔ عبداللہ حاکم نیشاپوریؒ، المستدرک علی الصحیحین، کتاب العلم، جلد ۱، صفحہ ۱۸۶۔

ظاہر ہے مسلمان بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ لیکن یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ انسانی علم وفہم کی استعداد اور لیاقت سے پیدا ہونے والا علم اور تاریخ، وحی الٰہی کے ذریعے پیدا اور پروان چڑھنے والے علم و تاریخ سے اپنی ماہیت میں بھی مختلف ہوتا ہے اور غایت میں بھی۔ ان دونوں کے اصول تبدیلی اور حرکت میں اپنے قانونِ اثبات سے لے کر فعلیت کے نظام، معنویت کے مرتبے اور حقیقت کے درجات تک زمین وآسمان کا فرق ہے۔ انسانی علم سے جو تاریخ پیدا ہوتی ہے وہ اپنی حرکت وتبدیلی میں نظام اسباب کی منطق کے تابع ہوتی ہے، مگر وحی چوں کہ ورائے عقلی اور مافوق الفطری مظہر ہے لہٰذا اس کی تبدیلی یا حرکت کا اصول نظام اسباب کی لگی بندھی منطق کے تابع نہیں ہوتا۔ وہ عالم امکان واسباب میں الٰہی تدبیر کے تحت خاص اصول کے ساتھ ظہور کرتی ہے، جس کے عوامل ومظاہر تکوین الٰہی سے جمع کر دیے جاتے ہیں، اس سے ایک مخصوص ذہنیت اور ٹائپ تشکیل پاتا ہے۔ جو پھر ایک مستقل تاریخ کو جنم دیتی ہے اور معاشرے میں پہلے سے موجود حرکت پر اثر انداز ہو کر، اس کے جبر سے فاتحانہ لاتعلقی پیدا کر کے اس کی معنویت کو یک سر تبدیل کر دیتی ہے۔ یہ تاریخ اپنے تہذیبی اوضاع، علمی تصورات اور عملی مقاصد میں ارضیت سے بلند اور زمانیت ومکانیت کے عنصر سے ماورا ہوتی ہے۔

اسلام: مطلق سکون، مستقل حرکت:

یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ ثبات اور قرار کے باوصف زمانہ پیہم حرکت وتغیر سے بھی عبارت ہے ایک مقام اور کیفیت پر ٹھہر جانے کا نام نہیں، پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ ہر آن بدلتی ہوئی زندگی اور مسلسل تغیر پذیر دنیا کی رہ نمائی کا فریضہ ایک ہی قانون، یعنی شریعت، انجام دے؟ کیا ایسی صورت میں حقیقت سے منھ موڑ کر تغیر وحرکت کا انکار کر دیا جائے؟ ظاہر ہے نہیں، اس سے تو دین اور زندگی میں ربط وتعلق کا حقیقی سبب معدوم ہو جائے گا۔ تو کیا پھر خود کو تغیر کے حوالے کر کے شریعت ہی سے جان چھڑا لی جائے؟ اس لیے کہ شریعت تو ہر جگہ بے لگام حرکت وتغیر کی راہ میں مزاحم ہے۔ اگر حرکت وتغیر ہی سب کچھ ہے تو پھر دین وشریعت اور اس کی قیود وتحدید کی ضرورت ہی نہیں جیسے مغرب میں ہوا کہ وہ حواس اور عقل کے سوا حصولِ علم کے دیگر تمام ذرائع سے انکاری ہو گئے جس کی زد بہ راہ راست مذہب پر پڑی اور وحی الٰہی کا از خود انکار ہو گیا۔

مسلمانوں کے لیے یہ دونوں صورتیں ممکن العمل نہیں۔ تغیر سے آنکھ چرانا حماقت[1] اور تغیر محض کی لہر میں بہہ جانا گم راہی ہے۔ بالفاظِ دیگر حرکت وتغیّر ایک حقیقت ہے، مگر تاریخیت [Historicism]

۱۔ لیکن اس سے پیش تر یہ دیکھنا ضروری ہے کہ تغیر کی نوعیت کیا ہے؟ یہ تغیر از خود فطری طریقے سے برپا ہوا؟ یا یہ مصنوعی تغیر ہے جو مسلط کیا گیا ہے مثلاً تاریخی طور پر انسان سردی میں گرم مشروبات اور گرمیوں میں ٹھنڈے مشروبات استعمال کرتا تھا، یہ فطرت کا تقاضا تھا مگر صنعت اشتہار سازی کے ذریعے یہ تغیر پیدا کر دیا گیا کہ سردی میں بھی سرد مشروبات گرمیوں کی طرح استعمال کی جاتی ہیں۔ غور کرنا چاہیے کہ کیا یہ ''تغیر'' درست ہے؟ وہ تغیر جسے جبراً مسلط کیا جائے، کیا اسے ''تغیر'' کہنا روا ہے؟ یا یہ ایک طرز کی استعماریت اور استیلا ہے، جسے تغیر کا خوب صورت نام دیا جا رہا ہے۔

اسلام کی بنیادی ترکیب اور مسلمانوں کی تہذیبی تشکیل کا بنیادی عنصر ہے۔اس کے تحت مسلمانوں کا ماضی ان کے حال واستقبال پر ہمیشہ غالب اور فائق حیثیت سے موجود رہا ہے۔ مسلمان اپنے عہدِ عروج یا زوال میں تاریخ کے کسی مرحلے پر اپنے ماضی سے صَرفِ نظر نہیں کر سکتے۔ان کا ماضی ہمیشہ ان کے قلب و نظر اور ذہن وفکر پر تقدیساً حاوی رہا ہے۔ علمی وعملی فکر ونظام کے تواتر وتسلسل اور اجماعی تعامل کا یہی وہ حصار ہے جو حالات کی یک سر تبدیلی اور عالم گیر بگاڑ کے باوجود مسلمانوں کو من حیث المجموع ''جدیدیت'' کے تند و تیز سیلاب میں بہہ جانے سے روکے ہوئے ہے۔تمام تر علمی لغزشوں اور عملی کوتاہیوں کے باوجود آج بھی مسلمانوں کا اجتماعی معاشرہ اپنے اس روایتی فریم ورک سے دست بردار ہونے کو تیار نہیں۔ بلکہ شدید مخالفت اور روایت پرستی وتنگ نظری کے طعنوں کے باوجود اس کی حفاظت پر کمربستہ بلکہ بقا کے لیے کوشاں ہے۔خواہ اس حفاظت اور پہرے کی انھیں کتنی ہی بڑی قیمت چکانا پڑے اور دنیوی آسایش و آسودگی سے ہاتھ کیوں نہ دھونا پڑے۔

اگر تغیر محض، اصل الاصول ہو تو پھر کسی چیز کے دائمی وابدی ہونے کا جواز ہی عبث ہے، کیوں کہ تغیر تو ہر آن اپنی اصل سے دور ہو جانے اور اس کے نتیجے میں کسی نئی چیز کے بننے کا نام ہے۔اس میں سوائے تغیر کے کسی کو ثبات نہیں، اگر اس حرکت وتغیر محض کو دین سے متعلق کر دیا جائے تو اولاً: ''تکمیل دین''، ''دائمی شریعت'' اور ''ختم نبوت'' کا دعویٰ ہی بے معنی ہو جاتا ہے۔ ثانیاً: دین اس حرکت وتغیر کے ہاتھوں تبدیل ہوتے ہوتے اپنی حقیقت و ماہیت ہی کھو بیٹھے گا۔ظاہر ہے ایسے تغیر اور نظام حرکت کو جو شے کی نسبت و ماہیت ہی بدل دے، اسلام کسی طور قبول نہیں کرتا۔لیکن بدلتے ہوئے حالات اور حضارۃِ جدیدہ کے تقاضوں کے پیشِ نظر ثباتِ محض بھی ممکن نہیں، اس لیے کہ جامعیت وکاملیت ہی اسلام کا اعجاز و کمال ہے کہ وہ خارجی تغیر کے ردّ وقبول کی پوری اہلیت وصلاحیت رکھتا ہے۔اسلام کے سیاق میں تغیر محض ممکن ہے اور نہ ثباتِ محض، بلکہ زندگی حرکت وتغیر اور ثبات ودوام کے متوازن ربط وتعلق سے عبارت ہے اور اسلام اسی توازن وتوسط کا جامع و مانع مظہر اور نمونہ ہے۔ بالفاظِ دیگر اسلام اگر ایک طرف مطلق سکون [absolute rest] ہے تو دوسری جانب مستقل حرکت [constant dynamism] بھی ہے۔ مطلق سکون ان معنوں میں ہے کہ اس کے معتقدات وایمانیات، الٰہیات و مابعد الطبیعیات اور مآخذ علم [Sources of Knowledge] یعنی کتاب وسُنّت اور اجماع واجتہاد کسی صورت میں تبدیل نہیں ہو سکتے۔ یہ اصول عالم گیر اور ابدی ہیں۔ مستقل حرکت اس وجہ سے ہے کہ بدلتے ہوئے حالات اور تقاضوں میں دینی احکام وقوانین بدلنے، دینی ذہن کو مسخ ہونے سے محفوظ رکھنے اور غیر فطری تغیرات کو پہچاننے کی صلاحیت پیدا کرنا اس کا اختصاص ہے۔ اسلام تغیر کو ''مرکز گریز قوت'' کے ماتحت کرنے کے بجائے ''مرکز مائل قوت'' کے ساتھ وابستہ کرتا ہے۔اس کی مثال اس کشتی کی سی ہے جو سمندر میں ہچکولے تو کھا رہی ہے مگر ملاح کی نظر ہمہ وقت ساحل کی طرف ہے، وہ طوفانوں سے مقابلہ کرنے، گرداب میں گھرنے اور بھنور میں پھنسنے کے باوجود اپنا رخ اور اپنی سمت اپنے مرکز کی طرف مسلسل بڑھنے کی کوشش کرتا

رہتا ہے۔ مجتہد کا کام حضارۃِ جدیدہ کے تقاضوں کے مطابق دین کو ڈھال دینا نہیں بلکہ ہر طرح کے حالات اور عہد میں اسلامی الٰہیات و مابعد الطبیعیات کی حفاظت کے ساتھ دین پر عمل کو ممکن بنانا اور امت کو دین سے وابستہ و پیوستہ رکھنا ہے۔ بالفاظِ دیگر ''اجتہاد'' دین کو زمانے کی لہر اور دھارے کے ساتھ بہا دینے کا نام نہیں بلکہ زمانے کے دھارے کو دین کے مطابق موڑ دینے کا نام ہے۔

اجتہاد اور تجدید: تغیر آفریں ثبات اور ثبات آفریں تغیر:

اسلام نے تغیر آفریں ثبات اور ثبات آفریں تغیر کا امتزاج ''اجتہاد'' اور ''تجدید'' کی دو رُخی حرکت کی صورت میں مہیا کیا ہے۔ اجتہاد بدلتے ہوئے حالات میں کتاب و سُنّت اور سابقہ فقہی ذخیرے کی روشنی میں نئے پیش آمدہ مسائل کی مؤثر قانونی تعبیر کا نام ہے، اور جیسا کہ کہا جا چکا ہے کہ تغیر اپنے مرکز سے دوری کا نام ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اجتہاد و تفقہ تعبیر شریعت کا نام ہے جس میں خطا و صواب دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ جب کہ شریعت میں خطا کا امکان و احتمال نہیں کیوں کہ وہ ما انزل اللہ، اٹل اور دائمی ہے۔ البتہ مجتہد کی خطا بھی از روئے حدیث موجب اجر ہے۔ اسی لیے کتبِ اصولِ فقہ میں مجتہد کا قول مندرج ہے:

القیاس مظهر لا مثبت۔[1]

''ہم احکام کے موجد نہیں صرف مُظہر ہیں''۔

اس کے بالمقابل بدلتے ہوئے حالات میں اپنی اصل کی طرف واپس لوٹنے کا عمل ''تجدید'' ہے۔ یعنی تغیر مرکز سے دوری اور تجدید مرکز کی طرف رجوع کا نام ہے اسی لیے مجدد کا مرتبہ مجتہد سے بلند ہے۔ تجدید پر نبوت کا سایہ ہے اور یہ اس کا نہایت روشن اور درخشاں پرتو ہے — جب زمانے کی تیز رفتاری کے ساتھ تغیر پذیری کا عمل بڑھتا جائے گا اور مرکز کی طرف واپسی کی رفتار سست ہو جائے گی، بالفاظ دیگر ''آزاد اجتہاد'' تو جاری رہے گا مگر تجدید کا عمل رک جائے گا،[2] اجتہاد کے نام پر دین سے دوری بڑھ جائے گی اور بڑھتے بڑھتے اس حد تک جا پہنچے گی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اتخذ الناس رؤوساً جهالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا و أضلوا[3]

''لوگ جہلا کو سردار بنا لیں گے، ان سے سوالات کیے جائیں گے، وہ بغیر علم کے فتویٰ دیں

۱۔ بدر الدین الزرکشی، البحر المحیط فی أصول الفقه، الغردقة: دار الصفوة، ۱۴۱۳ھ، کتاب القیاس، مسألة: القیاس مظهر لا مثبت، جلد ۵، صفحہ ۱۴۔

۲۔ زمانے کی غلط تیز رفتاری اور غیر فطری تغیرات کا اصل سبب مسلمانوں کا استخلاف فی الارض کے جذبے اور اس کی بامعنی اور عملی کوششوں سے محرومی ہے۔ مسلمان اپنے عہد اقتدار میں وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ بہ تدریج اس فریضے اور مقصد سے غافل ہوتے گئے جس کے باعث خلافت ارض کے حق دار ٹھہرائے گئے تھے یعنی دعوت دین۔ امامت کبریٰ چھن جانے کے بعد امت مسلمہ کی حیثیت محض ان تنکوں کی مانند ہو گئی ہے جو سیلاب میں بہہ جانے کے خوف سے خود کو سیلاب کی موجوں سے آزادی اور نجات دلانے کے بجائے اس کی اضطرابی موجوں سے ہم آہنگی کے لیے اجتہادی فریضہ انجام دے رہے ہیں۔

۳۔ محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، کتاب العلم، باب کیف یقبض العلم، جلد ۱، صفحہ ۲۰۔

گے، وہ خود بھی گم راہ ہوں گے دوسروں کو بھی گم راہ کریں گے"۔

یعنی جب اجتہاد کے نام پر اھویٰ پرستی اپنے عروج کو جا پہنچے گی اور تجدید کا عمل کلیۃً مفقود ہو جائے گا تو دین و شریعت لوگوں کی نفسانی خواہشات کی بھینٹ چڑھ جائیں گے اور قیامت برپا ہو جائے گی۔

خارجی اثرات کے تحت رونما ہونے والی تبدیلی: اجتہاد نہیں محض تجدد:

خارجی اثرات کے تحت جو فکر ہمارے ہاں پروان چڑھ رہی ہے وہ اجتہاد کا تقاضا کرتی ہے اور نہ تجدید کا۔ یہ فکر جدیدیت یا تجدد ہے۔ اس کی غایت [purpose] بس اتنی ہے کہ اجتہاد کے نام پر غیر اسلامی یا مغربی افکار و اقدار کو اسلامیانے [islamization] کی سند مل جائے۔ سود کے مسئلے پر قرآن کی نص قطعی کو رد کرتے ہوئے ڈاکٹر منظور احمد نے جو کچھ "اجتہاد" فرمایا ہے وہ شریعت کو بالکل نفسانی خواہشات اور سفلی جذبات کا کھلونا بنا دینے کے مرادف ہے۔

حقیقت تغیر محض ہے: جدیدیت پسند:

متجددانہ فکر کے قائلین کے نزدیک تغیر محض ہی اصل ہے، اسی لیے ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

"حقیقت یا تو تغیر ہے یا دوام، یہ بات کہ تغیر اور دوام دونوں صحیح ہو سکتے ہیں، بہ ظاہر غیر منطقی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس کو کسی نہ کسی صورت میں تقریباً ہر مابعد الطبیعیاتی نظام نے تسلیم کیا ہے"۔[1]

ڈاکٹر صاحب نے یہاں اگرچہ تغیر اور حقیقت میں سے کسی ایک کے ہی امکان کو تسلیم کیا ہے لیکن ڈاکٹر صاحب کا مجموعی طرز فکر صرف "تغیر" ہی کو حقیقت ماننے پر اصرار کرتا ہے حالاں کہ تغیر محض موجود سے نسبت نہ رکھنے کے باعث ایک مہمل تصور ہے۔ تغیرات کے مقابل کوئی چیز ایک مستقل تحدید و تخصیص کے بغیر عارضی معنوں میں بھی قائم نہیں رہ سکتی۔ ممکن الوجود کی ذات زمان و مکاں کی تحدید و تعیین کا تقاضا کرتی ہے، جس سے محذوفاً واجب الوجود کی لامحدودیت کا بھی اثبات ہوتا ہے، جہاں موجود اور وجود میں دوئی نہیں ہے۔ خیر یہ ایک الگ بحث ہے۔ دیگر جدیدیت پسندوں کی طرح ڈاکٹر منظور احمد صاحب کا بھی بنیادی مسئلہ یہی ہے کہ وہ حرکت اور تغیر کو اتنی مثبت چیز سمجھتے ہیں کہ اس کے تصور کے ساتھ ہی ان پر گویا سرشاری کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے، اور وہ اس بات پر غور کرنے کے قابل ہی نہیں رہتے کہ زندگی میں حرکت کے مقابلے پر سکون، تغیر کے مقابلے پر ثبات اور زمانیت کے مقابلے پر غیر زمانیت کی کیا اہمیت اور کیا مقام ہے؟

تغیر پر اصرار: دین کو عمرانی علوم کی طرح سمجھنا: ماضی بہ مقابلہ حال ناقص ہے:

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب ہر چیز کا مطالعہ مستشرقین کے طرز پر تاریخی اور ارتقائی نقطۂ نظر سے کرنے کے عادی ہیں اور دین اور شریعت کو بھی عمرانی علوم کی طرح سمجھتے ہیں کہ ماضی، حال کے مقابلے میں ناقص ہوتا ہے۔ اس تجدد کی افزائش کی آسان صورت تو یہی ہے کہ بہ راہِ راست شریعت

---

[1] منظور احمد، "روایت، جدیدیت اور لسانیات"، مشمولہ ماہ نامہ صریر، صفحہ ۲۲۔

میں تحریف وکتر بیونت کردی جائے۔ مگر اس راہ میں ایک تو ''مُلّا کی فقہی منطق'' راہ روکے کھڑی ہے۔ دوسرے ہر وقت ''بنیاد پرستوں'' کی طرف سے بہ قول خود ''مہلک جسمانی ضرر'' [grievious bodily harm] کا خطرہ الگ جی دہلائے ہوئے ہے۔ آسان طریقہ یہی ہے کہ کبھی بدلتے ہوئے حالات اور وقت کی ضرورت کے نام پر اور کبھی اجتہاد کے نام پر دین کے عملی نظام کو اس طرح مختل کیا جائے کہ دین اور زندگی کا تطابق وتوافق ہی مخدوش ہو جائے اور معنی وصورت میں دلالت واستناد کا حقیقی رخ اپنے مرکز ومدار سے ہٹ جائے اور اسلام ایک سرحدی نشان اور قومی لقب بن کر رہ جائے۔ ڈاکٹر منظور احمد صاحب ان ہی خیالات کا اظہار یوں فرماتے ہیں:

> ''مذاہب، کبھی اپنی اصلی حالت پر برقرار نہیں رہتے، بلکہ ایک معنی میں کسی مذہب کی کوئی اصلی حیثیت نہیں ہوتی۔ صرف ایسے سرحدی نشان ہوتے ہیں جن کے باہر نکلنے سے کوئی شخص کسی مذہب کے دائرے سے نکل جاتا ہے''۔[1]

تغیر کے نام پر تبدیلی کا مطالبہ: اسلام سے عملاً دستبرداری:

ڈاکٹر صاحب مزید لکھتے ہیں:

> ''تبدیلی کے اس عمل میں ان کی قدر مشترک اسی طرح باقی رہتی ہے کہ ''بڑی تبدیلیوں'' کے بعد بھی وہ انھیں ناموں سے پکارے جاتے ہیں''۔

ڈاکٹر منظور احمد صاحب کی مجوزہ ''بڑی تبدیلیاں'' یہ ہیں:

[۱] وقت اور حالات کے تقاضوں کے مطابق قرآنی احکام میں تبدیلی کی جاسکتی ہے۔

[۲] سُنّتِ نبوی کو واحد متبادل نظام سمجھنا قرینِ قیاس نہیں۔

[۳] زمانے میں ایسی qualitative تبدیلیاں واقع ہوگئی ہیں جنھوں نے اسلامی اصولوں کے پرانے اطلاقی طریقوں کو بے معنی بنا دیا ہے۔

ظاہر ہے اُمّتِ مُسلمہ کا متواتر مجموعی مزاج اِن ''بڑی تبدیلیوں'' کا متحمل نہیں ہوسکتا۔

تبدیلی کے دو اسباب: داخلی وخارجی: فرق اور تضاد:

تبدیلی کے دو اسباب ہوتے ہیں۔ ایک سبب داخلی ہوتا ہے دوسرا خارجی۔ داخلی سبب جن تبدیلیوں کا تقاضا کرتا ہے کہ مقاصد وحکمتِ شریعت کی رُوح کو برقرار رکھتے ہوئے ہر طرح کے حالات میں اسلامی طرزِ حیات کو ممکن بنانا، اسے دین وشریعت نے ''اجتہاد'' کے نام سے پورا کردیا۔ خارجی سبب جن تبدیلیوں کا بہ زور تقاضا پیدا کر رہا ہے، اس کا واحد مقصد اسلامی طرزِ حیات وفکر کو کفار کے مقاصد کے ہم رنگ وآہنگ کرنا ہے۔ یہ ذہن مغربی فکر اور مادی ترقی کی مرعوبیت نے پیدا کیا ہے، جو غیر فطری اور مصنوعی

۱۔ منظور احمد، ''پیش لفظ''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۹۔

ہے۔اس کا مطالبہ پھر صرف نئی فقہی وقانونی تعبیرات تک محدود نہیں رہتا بلکہ یہ ایک ''نئی الٰہیات'' کا مطالبہ کرتا ہے، جس میں فقہ وحدیث تو رہے ایک طرف، پورا قرآن بھی ابدی ودائمی نہیں ہے۔بس پیہم تغیر کی لہر کے ساتھ بہتے ہوئے ''مسلمان'' کہلانا ہی کافی ہے۔ یہ فکر اپنی ہر جہت سے منافیِ اسلام ہے اور یہ طرز ''اجتہاد'' نہیں بلکہ انحراف اور زمانی تغیرات کے نام پر دین وشریعت کو تبدیل کرنے کی ایک سازش ہے۔

قرونِ اولیٰ کے مسلمان عہد حاضر میں معیار نہ رہیں: جدیدیت پسندوں کی خواہش:

جہاں تک ڈاکٹر صاحب کے اس ارشاد کا تعلق ہے:

> ''قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں اور آج کے مسلمانوں میں تفاوت کسی درجے کا بھی کیوں نہ ہو آج بھی قدرِ مشترک اسلام ہی کے نام سے جانی جاتی ہے''۔

قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں اور آج کے مسلمانوں کے عقائد ونظریات میں سرِ مو فرق نہیں، ہاں اعمال اور طرزِ حیات میں بہ اعتبار درجات، اخلاص اور مراتب، تفاوت ضرور ہے۔آج جدیدیت پسندوں اور راسخ العقیدہ مسلمانوں کا بنیادی نزاع اور اختلاف اسی امر میں تو ہے کہ عصرِ حاضر کے مسلمانوں کے افکار وعقائد کو صدرِ اول کے مسلمانوں سے کاٹ دیا جائے، اور مسلمان بار بار جو صدرِ اول کے مسلمانوں کے اقوال وارشاد کو بہ طور استناد پیش کرتے ہیں اور ان کے نمونہ زندگی اور طرزِ حیات کو بہ طریق معیار اپنے سامنے رکھتے ہیں کسی طرح ان کے اس تقدیسی حصار کو توڑ دیا جائے۔مسلمانوں کی مجموعی فکر اسلاف کا دامن چھوڑنے کو تیار نہیں، کیوں کہ اعتماد علی السلف اور فکر آخرت کے بغیر ایمان کی سلامتی اور دین پر استقامت ممکن نہیں۔جب تک اخلاف، اسلاف سے مربوط ومتعلق رہیں گے ان کا دین وایمان، باوجود علمی کوتاہیوں اور عملی لغزشوں کے، محفوظ رہے گا۔پیرانِ پیر حضرتِ شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہ اللہ [م ۵۶۱ھ] کا شعر ہے:

و من یترک الآثار قدضل سعیہ
وھل یترک الآثار من کان مسلماً

''جو شخص سلف صالحینؒ کے نشانِ قدم کو چھوڑ دے اس کی محنت رائیگاں گئی، اور کیا کوئی مسلمان اسلاف کے آثار ونشانات کو چھوڑ سکتا ہے؟''۔

اصل دین اور ایمان وہی ہے جو اسلاف سے ثابت ہو۔

شاہ ولی اللہؒ ـــــ شریعتِ اسلامی میں تبدیلی کے امکان کی حقیقت

ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

''شاہ ولی اللہؒ نے حجتہ اللہ البالغہ میں دین وشریعت کے عنوان سے جو بحث کی ہے وہ بھی اس بات کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے کافی ہے کہ شرائع انسانی ضرورتوں کے مطابق بدلتے رہتے ہیں۔ البتہ وہ بنیادی اقدار جو''دین'' ہیں تمام انبیا کی تعلیمات میں مشترک ہیں اور باقی رہتی ہیں''۔[1]

منظور احمد: شریعت کی تبدیلی: شاہ ولی اللہ کا نامکمل حوالہ:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب نے شاہ ولی اللہؒ کا نامکمل حوالہ نہایت اختصار واجمال کے ساتھ پیش فرماتے ہوئے مزید تفصیل کے لیے احمد حسن صاحب کی کتاب *The Early Development of Islamic Jurisprudence.* [Islamic Research Institute, 1970] کی طرف مراجعت کا مشورہ دیا ہے۔ اس مختصر اقتباس سے حضرت شاہ صاحبؒ کا مدعا تو واضح نہیں ہوتا البتہ منظور صاحب کی خواہش اور تمنا ضرور جھلکتی ہے۔

شاہ ولی اللہؒ: دین اور شریعت کی حقیقت:

شاہ صاحب کی محولہ کتاب مشہور ومتداول ہے اس لیے ان کا مدّعا جاننے کے لیے بجائے اس کے کہ احمد حسن صاحب کی مذکورہ کتاب کی طرف رجوع کیا جائے، خود شاہ صاحب کی عظیم تصنیف حجتہ اللہ البالغہ ہی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے کہ آیا اس سے ڈاکٹر منظور احمد صاحب کا کشید کردہ مفہوم ثابت بھی ہوتا ہے یا نہیں؟

شاہ ولی اللہ حجتہ اللہ البالغہ میں عنوان قائم فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان أصل الدين واحد والشرائع و المنهاج مختلفة.

''دین کی اصل ایک اور آئین اور طریقے مختلف ہیں''۔

۱۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۱۷۔

اس عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

أعلم: أن اصل الدين واحد، اتفق عليه الأنبياء، و انما الاختلاف فى الشرائع والمنهاج و تفصيل ذلك: أنه أجمع الأنبياء عليهم السلام على توحيد اللّٰه تعالىٰ عبادة واستعانةً، و تنزيهه عما لا يليق بجنابه، وتحريم الالحاد فى أسمائه، وأن حق اللّٰه على عباده: أن يعظموه تعظيماً لا يشوبه تفريط، وأن يسلموا وجوههم و قلوبهم اليه و أن يتقربوا بشعائر اللّٰه الى اللّٰه وانه قدر جميع الحوادث قبل ان يخلقها و ان اللّٰه ملائكة لا يعصونه فيما أمر، ويفعلون مايؤمرون وأنه ينزل الكتاب على من يشاء من عباده، ويفرض طاعته على الناس وأن القيامة حق، والبعث بعد الموت حق، والجنة حق والنار حق.

وكذلك اجمعوا على أنواع البر من الطهارة والصلوٰة والزكاة والصوم والحج و التقرب الى اللّٰه بنوافل الطاعات: من الدعاء والذكر وتلاوة الكتاب المنزل من اللّٰه.

وكذلك أجمعوا على النكاح و تحريم السفاح واقامة العدل بين الناس و تحريم المظالم واقامة الحدود على أهل المعاصى والجهاد من أعداء اللّٰه والاجتهاد فى اشاعة أمر اللّٰه دينه.

فهذا أصل الدين، ولذلك لم يبحث القرآن العظيم عن لمية هذه الأشياء، الاماشاء اللّٰه فانها كانت مسلمة فيمن نزل القرآن على ألسنتهم.

وانما الاختلاف فى صور هذه لامور وأشباحها، فكان فى شريعة موسىٰ عليه السلام الاستقبال فى الصلوٰة الى بيت المقدس، وفى شريعة نبينا صلى اللّٰه عليه وسلم الى الكعبة. وكان فى شريعة موسىٰ عليه السلام الرجم فقط، وجاء ت شريعتنا بالرجم للمحصن والجلد لغيره. وكان فى شريعة موسىٰ عليه السلام القصاص فقط، وجاء ت شريعتنا بالقصاص والدية جميعاً، وعلى ذلك اختلافهم فى أوقات الطاعات و آدابها و أركانها.

وبالجملة فالأوضاع الخاصة التى مهدت وبينت بها أنواع البروالارتفات هي الشرعة والمنهاج.[1]

"آگاہ رہو کہ دین کی اصل [بنیاد] ایک ہے، جس پر تمام انبیا کا اتفاق ہے۔ اختلاف محض قوانین اور طریقوں میں ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ دینِ اسلام کی بنیادی باتیں جن پر تمام انبیا علیہم السلام کا اتفاق ہے یہ ہیں:

۱- شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغۃ، جلد ۱، صفحات، ۱۹۹-۲۰۱۔

[۱] **ایمانیات:** [۱:۱] توحید، یعنی اللہ تعالیٰ کو ایک ماننا۔ عبادت بھی اُسی کی کرنا، ہر قسم کی مدد بھی اُسی سے طلب کرنا، اور جو امور اس کی مقدس بارگاہ کی شان کے شایاں نہیں ان سے اللہ تعالیٰ کو پاک ماننا [یعنی صفاتِ ثبوتیہ کے ساتھ صفاتِ سلبیہ کو بھی ماننا]، اللہ تعالیٰ کے پاک ناموں میں کج روی سے بچنا [یعنی اس پر ایسے ناموں کا اطلاق کرنا جس کی اس کی شریعت نے اجازت نہیں دی اور جو حق تعالیٰ کی تعظیم واجلال کے لائق نہیں یا اس کے مخصوص ناموں کا غیر اللہ پر اطلاق کرنا یا صفات کے معانی میں بے اصل تاویل کرنا]، اور اللہ تعالیٰ کا بندوں پر یہ حق ہے کہ وہ غایت درجے تعظیم کا مستحق ہے، ایسی تعظیم جو کوتاہی کی آلائش سے پاک ہو اور لوگ اپنے منہ اور دلوں کو اس کے سپرد کر دیں اور اس کے شعائر کے ذریعے قربِ الٰہی حاصل کریں۔ [۱:۲] تقدیر پر ایمان لانا، یعنی جمیع حوادث کی تخلیق سے قبل ہی اللہ تعالیٰ نے ان کا اندازہ ٹھہرا لیا ہے۔ [۱:۳] فرشتوں پر ایمان لانا، یعنی وہ ایسی مخلوق ہیں جو کبھی اللہ تعالیٰ کی نافرمانی نہیں کرتے، اور جو حکم دیے جاتے ہیں، بجالاتے ہیں۔ [۱:۴] کتابوں پر ایمان لانا: اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جس پر چاہتا ہے کتاب نازل فرما کر اپنی اطاعت لوگوں پر فرض کر دیتا ہے۔ [۱:۵] اور اس پر کہ قیامت حق ہے۔ [۱:۶] مرنے کے بعد جی اٹھنا حق ہے۔ [۱:۷] جنت حق ہے۔ [۱:۸] جہنم حق ہے۔

[۲] **عبادات:** اسی طرح انبیا علیہم السلام متفق ہیں نیکی کے تمام کاموں، یعنی: [۲:۱] طہارت، [۲:۲] نماز، [۲:۳] زکوٰۃ، [۲:۴] روزہ، [۲:۵] اور حج، [۲:۶] اور نفل عبادات یعنی دعا، ذکر اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل شدہ کتاب کی تلاوت کے ذریعے اس کی بارگاہ میں تقرب حاصل کرنے پر۔

[۳] **معاملات:** اسی طرح حضراتِ انبیا علیہم السلام متفق رہے ہیں: [۳:۱] مشروعیتِ نکاح پر، [۳:۲] حرمتِ زنا پر، [۳:۳] اقامتِ عدل، یعنی لوگوں کے درمیان انصاف قائم کرنے پر، [۳:۴] حرمتِ مظالم پر، [۳:۵] مجرموں کے لیے اجرائے حدود پر، [۳:۶] دشمنانِ الٰہی سے جہاد پر، [۳:۷] اور اشاعتِ دین کے لیے سعی تبلیغ کرنے پر۔

پس اُمورِ بالا اصل دین ہیں، اسی لیے قرآن حکیم نے ان چیزوں کی علتوں سے بحث نہیں کی مگر شاذ و نادر۔ پس بے شک یہ باتیں [تمام انبیا و ملل کے ساتھ ان مشرکین کے لیے بھی متفق علیہ تھیں جن کی زبان میں قرآن حکیم نازل ہوا۔]

[۴] **شریعت و آئین کا اختلاف:** البتہ اختلاف صرف امور کی صورتوں میں تھا پس [۴:۱] حضرتِ موسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں نماز کے وقت بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کا دستور تھا۔ اور ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں کعبہ شریف کی طرف۔ [۴:۲] سیّدنا موسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں زنا کی سزا صرف رجم [سنگسار کرنا] تھی، اور ہماری شریعت میں شادی شدہ کے لیے رَجم [سنگسار کرنا] ہے اور کنوارے کے لیے کوڑے کی سزا ہے۔ [۴:۳] حضرتِ موسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں [قتل عمد کی سزا میں] قصاص کا حکم تھا اور ہماری شریعت میں قصاص اور دیت دونوں ہیں۔ [۴:۴] اسی طرح انبیا میں عبادات کے اوقات و آداب اور ارکان میں بھی اختلاف رہا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ نیکی اور تدابیرِ نافعہ کی جو خاص خاص صورتیں اختیار کی گئی ہیں، ان ہی کا نام شریعت اور منہاج ہیں''۔

شرائع کی تبدیلی: شاہ ولی اللہؒ اور منظور احمد: دو علیحدہ اور متضاد مؤقف:

یہ ہے حضرتِ شاہ ولی اللہؒ کا طویل اقتباس جس سے منظور احمد صاحب کا مزعومہ مفہوم ہرگز ثابت نہیں ہوتا، جیسا کہ وہ لکھتے ہیں:

''اقبال سے قبل شاہ ولی اللہ جب اپنی کتاب ''حجۃ اللہ البالغہ'' میں جہاں نزول شرائع کے اسباب اور دین کی اصل سے بحث کرتے ہیں یا اس سے قبل اصولیین جب ''مصلحت'' یا ''مصالح شریعت'' کی بات کرتے ہیں تو اس کا ایک لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسان حکم کے پیچھے مقصد اور مصلحت معلوم کرے اور اگر وہ مقصد اور مصلحت قرنِ اوّل کے کسی حکم سے قرنِ آخر میں پوری نہیں ہو رہی تو مصلحت کو باقی رکھے کہ وہ دوامی ہے اور حکم کو بدل دے کہ وہ وقتی ہے۔ اور اگر سرے سے مصلحت ہی تبدیل ہو جائے تو وہ حکم بھی ساقط ہو جائے''۔[1]

شاہ ولی اللہؒ: سزائیں شرائع سماویہ سے متواتر ہیں: مضبوطی سے پکڑو ترک نہ کرو:

اگر منظور احمد صاحب کو تحقیق و ذہانت کی اعلیٰ صلاحیتوں کے ساتھ عمرِ نوح بھی عطا ہو جائے تو بھی وہ حضرتِ شاہ ولی اللہؒ سے اپنا مزعومہ مدّعا ہرگز ثابت نہ فرما سکیں گے۔ شاہ صاحب شرعی احکام اور سزاؤں کو اہلِ عرب کی مخصوص عادات پر مبنی سمجھتے ہیں اور نہ ہی مصلحت و مصالحت کے نام پر احکام و شرائع کی عدم ابدیت و غیر آفاقیت کے قائل ہیں۔ بلکہ ان کے نزدیک یہ احکام و سزائیں تمام اقوام کے لیے لازم اور ناقابلِ ترک ہیں۔ شاہ صاحب حدود [**ان من المعاصی ماشرع اللہ فی الحد**] یعنی وہ گناہ جن کی سزا اللہ تعالیٰ نے مقرر کی ہے، پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

واعلم أنه كان من شريعة من قبلنا القصاص فى القتل، والرجم فى الزنا والقطع في السرقة، فهذه الثلاث كانت متوارثة فى الشرائع السماوية وأطبق عليها جماهيرا الأنبياء والأمم، ومثل هذا يجب أن يؤخذ عليه بالنوا جذ، ولا يترك.[2]

''آگاہ رہو کہ ہم سے پہلی شریعتوں میں قتل میں قصاص، زنا میں رجم اور چوری کی صورت میں ہاتھ کاٹنے کی سزائیں موجود تھیں۔ یہ سزائیں شرائع سماویہ میں متوارث چلی آتی تھیں۔ اور تمام انبیا اور ان کی اُمّتیں اس پر متفق تھیں۔ چناں چہ اس قسم کی سزاوں کو خوب مضبوطی سے تھامے رکھنا چاہیے اور کبھی ان کو ترک نہیں کرنا چاہیے''۔

1۔ منظور احمد، ''روایت، جدیدیت اور اِمکانات''، مشمولہ ماہنامہ صریر، صفحہ ۲۵۔

2۔ شاہ ولی اللہؒ، حجۃ اللہ البالغۃ، جلد ۲، صفحہ ۷۷۔

دائمی سزاؤں کی خاصیت اور فہرست: شاہ ولی اللہؒ:

سزاؤں ہی کے بارے میں شاہ صاحب آگے چل کر مزید لکھتے ہیں:

فانما اللائق بالشرائع اللازمة التي جعلها الله تعالیٰ بمنزلة الأمور الجبلية أن يجعل كا لمؤثر بالخاصية ، و يعض عليها بالنواجذ، و أيضاً فان فيه بعض الألم والميسور لا ضرورة في تركه۔[1]

''شرائع لازمی جن کو اللہ تعالیٰ نے بہ منزلہ خلقی اُمور کے لازم کیا ہے، ان کی شان سے یہ بات ہے کہ ان احکام کو موثر بالخاصیت [یعنی خاصیت کے ذریعے اثر انداز ہونے والی چیز کی طرح] گردانا جائے اور ان کو ڈاڑھوں سے مضبوط پکڑا جائے اور نیز جس چیز میں تھوڑی سی تکلیف اور آسانی ہو اس کو ترک کرنے کی ضرورت نہیں''۔

وہ سزائیں جنھیں شاہ صاحب مضبوطی سے تھامے رکھنے کی وصیت فرمارہے ہیں اور انھیں کبھی نہ ترک کرنے کی نصیحت فرمارہے ہیں وہ یہ ہیں:

[۱] **زنا** : محصن کے لیے رجم [سنگسار] اور غیر محصن کے لیے کوڑوں کی سزا۔

[۲] **قذف** : اَسّی [۸۰] کوڑوں کی سزا۔

[۳] **چوری** : قطع ید [ہاتھ کاٹنا]

[۴] **راہ زنی** : قطعِ اعضاء، تصلیب [سولی دینا]، جلاوطنی، قتل۔

[۵] **شراب نوشی**: اسّی [۸۰] کوڑے۔

[۶] **قتل** : قصاص یا دیت۔

مذکورہ بالا بحث اور فہرست سے حضرتِ شاہ ولی اللہؒ کا موٗقف سامنے آ گیا کہ یہ سزائیں بعینہٖ وہی ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں تھیں، آج بھی اِن کا نفاذ اسی طرح ہوگا کیوں کہ یہ بہ منزلہ خلقی امور کے ہیں، جزو شریعت ہیں، واجب العمل ہیں، انھیں ڈاڑھوں سے مضبوط پکڑنا چاہیے اور کبھی ترک نہ کرنا چاہیے۔ قطعِ نظر اس کے کہ ان سزاؤں کے نزول کے وقت بنو اسمٰعیل کے عرف و عادات کا لحاظ رکھا گیا تھا کیوں کہ ان کا عرف خود ساختہ نہ تھا بلکہ یہ سزائیں [متوارثة في الشرائع السماوية واطبق عليها جماهير الانبياء والامم] ''شرائعِ سماویہ سے متوارث چلی آرہی تھیں اور اس پر تمام انبیاء و امم متفق چلے آرہے تھے''۔

---

[1] شاہ ولی اللہؒ، حجة الله البالغة، جلد۲، صفحہ ۲۸۱۔

قرآن کے برعکس شریعت کی تبدیلی یا تنسیخ کا الوہی اختیار اب انسان کے پاس ہے: منظور احمد:

اس مقام پر ایک اور قابلِ لحاظ بات یہ ہے کہ چلیے کچھ دیر کے لیے ڈاکٹر منظور احمد صاحب کا مزعومہ مفہوم مان لیا جائے کہ شریعتیں بدلتی رہیں۔ تو سوال یہ ہے کہ شرائع انبیا میں اختلاف و تبدیلی خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے تھی یا بندوں کی طرف سے؟ اس پر خدا کے بندوں کا کوئی تصرف نہیں تھا، یہاں نبی کو حکم دیا جا رہا ہے کہ آپ مقررہ شریعت پر چلے جایے اور جہلا کی خواہشوں پر نہ چلیے۔ اب مجتہد کی کیا مجال ہے کہ ما انزل اللہ میں تصرف و تغیر کرے، یا اس کے خلاف فیصلہ صادر کرے؟ ڈاکٹر منظور احمد ان تمام قابل لحاظ امور سے صرف نظر کرتے ہوئے اور شریعت کی تبدیلی یا تنسیخ کا الٰہی حق انسانوں کو سپرد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''شرائع زمانے کی تبدیلی کے ساتھ بدلتی رہی ہیں اور اگر یہ اصول دنیا کی تاریخ سے پہلے صحیح تھا تو آج بھی صحیح ہوگا۔ [مسلمانوں] کے بہ قول سابقہ شریعتیں خدا نے نازل کی تھیں اور بعد کی بھی۔ اب شریعت [قانون] کی افادیت کو جانچنے کا کام نبی اور پیغمبر نہیں کریں گے بلکہ انسان خود کرے گا''۔[1]

اس عبارت میں ڈاکٹر صاحب نے انسانوں کو بہ یک وقت دو امور کا حق اور اختیار بخش دیا ہے۔ ایک احکام کی تبدیلی اور تنسیخ جو خالصۃً الوہی اختیار ہے۔ دوسرا شریعت کو جانچنے کا، جو ڈاکٹر صاحب کے بہ قول، انبیا کرتے تھے۔ حالاں کہ انبیا اللہ تعالیٰ کی طرف سے شریعت کی ترسیل، تبلیغ، تفہیم اور تبیین پر مامور تھے۔ اسے جانچنے، پرکھنے یا کمی بیشی کا اختیار تو ان کے پاس بھی نہیں تھا۔ اس سلسلے میں اگر قرآن مجید کی ایک ہی آیت ملاحظہ کر لی جائے تو بات واضح ہو جائے گی، قرآن نے مشرکین کے اس خیال کی تردید کرتے ہوئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتاب اللہ شریف کے محتویات میں ترمیم و تنسیخ کا اختیار رکھتے ہیں، صاف تصریح کی ہے کہ:

> وَ اِذَا تُتْلٰى عَلَيْهِمْ اٰيَاتُنَا بَيِّنٰتٍ قَالَ الَّذِيْنَ لَا يَرْجُوْنَ لِقَآءَ نَا ائْتِ بِقُرْاٰنٍ غَيْرِ هٰذَآ اَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُوْنُ لِيْٓ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَآئِ نَفْسِيْ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا يُوْحٰٓى اِلَيَّ اِنِّيْٓ اَخَافُ اِنْ عَصَيْتُ رَبِّيْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيْمٍ [۱۰:۱۵]
>
> ''اور جب ان کے سامنے ہماری آیتیں پڑھی جاتی ہیں، جو بالکل صاف صاف ہیں، تو یہ لوگ جن کو ہمارے پاس آنے کی امید نہیں ہے یوں کہتے ہیں کہ اس کے سوا کوئی دوسرا قرآن لائیے، یا اس میں کچھ ترمیم کر دیجیے۔ آپ [صلی اللہ علیہ وسلم] یوں کہہ دیجیے کہ مجھے یہ حق نہیں کہ میں اپنی طرف سے اس میں ترمیم کر دوں، بس میں تو اس کا اتباع کروں گا جو میرے پاس وحی کے ذریعے پہنچا ہے۔ اگر میں اپنے رب کی نافرمانی کروں تو میں ایک بڑے دن کے عذاب کا اندیشہ رکھتا ہوں''۔

۱۔ منظور احمد، پس چہ باید کرد؟ ''لوگ ہم سے نفرت کیوں کرتے ہیں؟'' بش / مسلمان، صفحہ ۲۱۔

اسلام کی تکمیل اور دائمیت: امتیاز و اختصاص:

ادیانِ ماسبق انسانوں کی ضرورتوں کو ملحوظ رکھ کر نازل ہوتے رہے مگر اسلام کی صورت میں اللہ تعالیٰ نے پہلی اور آخری بار، بالتفصیل، اپنے بندوں کو اپنی رضا بتلادی۔ ادیانِ ماسبق میں سے کسی نے اپنی ابدیت و دائمیت اور تکمیل کا اعلان نہیں کیا۔ اسلام دینِ انبیا کی مسلسل روایت کی وہ محفوظ اور آخری کڑی ہے جس کی اللہ تعالیٰ نے تکمیل کا اعلان فرماتے ہوئے اپنے نبی حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر رسالت و نبوت کے سلسلے کو ختم فرمادیا۔ تکمیل کا مطلب یہی ہے کہ جو چیز جیسی بننی تھی وہ بن چکی اب اس میں اضافے کی گنجائش ہے نہ کمی کی۔ زیادتی کا نام بدعت ہے اور کمی کا الحاد۔ اسلام بجائے خود نیا دین ہونے کا مدّعی نہیں نہ ہی کوئی شئے عدم سے وجود میں لاتا ہے بلکہ یہ شرائع ماسبق کی تجدید اور حقائق ماسبق کے اثبات سے عبارت ہے۔ اس کا تصور خاتمیت دراصل اس کی ''جامعیت'' سے وابستہ ہے، یعنی چوں کہ یہ آخری دین اور شریعت ہے لہٰذا اسے زمانی انقلابات وتغیرات کی رعایت اور ضروریاتِ انسانی کا لحاظ کر کے نازل فرمایا گیا ہے۔ اسے تصلب اور لچک اور استحکام اور سازگاری کا امتزاج عطا فرماتے ہوئے ایسے نادر قواعد وضوابط سے نوازا گیا ہے کہ الحاد و بدعت سے دامن محفوظ رکھتے ہوئے قیامت تک ہر قسم کے تغیرات، حالات اور انقلابات کا مقابلہ کر سکتا ہے۔

حدود میں تبدیلی یا تنسیخ تحریف دین کے مرادف ہے:

رہی یہ بات کہ تکمیلِ شریعت کے بعد اُن جرائم کی سزائیں جنھیں اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمادیا ہے کیا زمان و مکاں یا اعراف و عادات کی تبدیلی سے متغیر و متبدّل ہو جانے کی متحمل ہیں؟ کیا ان کی تنفیذ میں تخفیف یا درجہ بندی کی گنجائش ہے؟ اسلام کی مسلسل و متواتر تاریخ اس کی نفی کرتی ہے۔ حد یا تو نافذ ہوگی یا نہیں نافذ ہوگی۔ تکمیل دین کے بعد متعین احکام وحدود میں تخفیف اور نرمی بُعدِ زمانی یا عرف و عادت سے اجنبیت کے نام پر تبدیلی کا مطالبہ دین میں تحریف کے مرادف ہے۔ مولانا محمد تقی امینیؒ [سابق ناظم دینیات علی گڑھ یونی ورسٹی] اس حقیقت سے پردہ اٹھاتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''لیکن یہ بات انتہائی غور وفکر کے باوجود بھی سمجھ نہ آسکی کہ ان حدود کو عرب کے رسوم وعادات کے مطابق قرار دے کر بہ طور یادگار پیش کیا جائے جیسا کہ بعض حضرات نے شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ کی عبارتوں کا یہی مفہوم بیان کیا ہے۔ اگر حدود جیسے نصوص قطعیہ میں رسوم و عادات کا چکر چلایا گیا تو قرآن حکیم کی کون سی نص اس زد سے محفوظ رہ سکے گی؟''[1]

۱۔ محمد تقی امینیؒ، احکام شرعیہ میں حالات وزمانے کی رعایت، لاہور: سندھ ساگر اکادمی، ۱۹۶۹ء، صفحہ ۸۶۔

الغرض حضرت شاہ ولی اللہ "شریعت محمدی کے سیاق میں زمان و مکاں کی تبدیلی اور انسانی سماج کے تہذیبی مزاج میں تنوع کی بنیاد پر احکام وسزاؤں کی تبدیلی یا تنسیخ کے ہرگز قائل نہیں۔ ان کا نقطۂ نظر مسلمانوں کے متفقہ اور مجمع علیہ موقف کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ ہے۔ اصولی طور پر اسلامی شریعت کے بارے میں شاہ صاحب کے اس موقف کو ڈاکٹر منظور احمد نے بھی، نادانستہ طور پر ہی سہی، ایک جگہ تسلیم کرلیا ہے:

> ''شاہ ولی اللہ "اس قسم کی تاریخی تبدیلی کے قائل ہیں اور اس کو شرائع کے اختلاف کا سبب بتاتے ہیں البتہ اسلامی شریعت کے باب میں وہ خاموش ہیں''۔[1]

ا۔ منظور احمد، ''حواشی''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحات ۲۶۶-۶۷۔

قانونِ اسلامی ـــــ ترمیم و تنسیخ یا ابدیت و دائمیت

اسلامی اور مغربی تصوّرِ قانون کا ایک تقابلی جائزہ

ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

"یہ بات کہ کسی قانون میں ترمیم یا تنسیخ کی ایک لمبے عرصے تک یا کبھی ضرورت نہ ہو اپنی جگہ، لیکن اس کی تبدیلی کا امکان ایک ایسا مفروضہ ہے، جس سے انکار عقلاً ممکن نہیں۔ بہ ظاہر یہ بات اسلام کی اس تفہیم سے، جو ہمارے فقہا نے پچھلے تیرہ سو سال میں فراہم کی ہے، متناقض معلوم ہوتی ہے۔ تناقض کا احساس اس لیے شدید تر ہو جاتا ہے کہ علامۃ الناس پر فقہا اور فقہی نقطۂ نظر کا ایسا گہرا تسلط ہے کہ وہ ہر بات جو کسی طور پر اس نقطۂ نظر کی تائید کرتی نظر نہیں آتی، اس کے خلاف علما جو فقہ کو عین اسلام سمجھتے ہیں بڑے سخت ردِعمل کا مظاہرہ کرتے ہیں، اور نوبت یہاں تک آجاتی ہے کہ وہ ہر متناقض رائے کو کفر کی مانند شمار کرنے لگتے ہیں"۔[1]

منظور احمد صاحب کا مندرجہ بالا ارشاد [بلکہ درست لفظوں میں مفروضہ] تین حصوں پر مشتمل ہے:

[۱] معاشرتی تنظیم کا ہر قانون ایک عرصے کے بعد تبدیلی کا مطالبہ کرتا ہے یا تنسیخ کا۔

[۲] فقہا اپنے نقطۂ نظر کی تائید نہ کرنے والی بات اور ہر متناقض رائے کو کفر گردانتے لگتے ہیں۔

[۳] علما، فقہی استنباط و استخراج کو عین اسلام سمجھتے ہیں۔

ان تینوں نکات پر نمبروار گفتگو کی جاتی ہے:

منظور احمد: معاشرتی تنظیم کے ہر قانون میں تبدیلی کا مطالبہ: مغربی فلسفہ قانون سے مستعار فکر:

اس مفروضے پر کچھ گفتگو صفحات گزشتہ میں کی جا چکی ہے ـــــ ڈاکٹر منظور احمد صاحب کا یہ ارشاد اسلامی قانون کو مغربی تصورِ قانون پر قیاس کرنے کا نتیجہ ہے۔ اسلامی اور مغربی قانون اپنے تصورات سے لے کر نفاذ تک اپنی ہر نوع اور جہت میں ایک دوسرے سے اس قدر متضاد و متخالف ہیں کہ ان کی غیریت و ثنویت کی کم از کم معنویت یہ ہے کہ ایک کی ماہیت اور بنیادی تشکیل میں دوسرے کا دخل ممکن ہی نہیں۔

۱۔ منظور احمد، "نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام"، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۲۷۔

مغربی فلسفۂ قانون سرتاسر انسانی فکر و نظر اور عقل و دانش کے استعمال کا مظہر ہے۔ تعقل کا کوئی عمل زمانیت اور مکانیت کو اپنے اندر سے خارج نہیں کر سکتا۔ عقل خود مختاری و خود انحصاری کے ساتھ فقط ان ہی اہداف کی طرف پیش قدمی کر سکتی ہے جو زمانی و مکانی ہوں۔ اس لیے اس نسبت سے حاصل ہونے والا علم اور اس علم سے پیدا ہونے والا عمل اپنی ساخت میں نامکمل ہوتا ہے اور زندگی کے تمام گوشوں پر محیط نہیں ہو سکتا، ایسے قانون میں وقت گزرنے کے ساتھ تبدیلی کا تقاضا ناگزیر ہے، اس میں دوام ہوتا ہے نہ یکسانیت۔ مغربی نظامِ قانون کے مآخذ اور مغربی مفکرین کی کتابوں کے مطالعے سے یہ بات بہ خوبی سمجھ میں آ جاتی ہے کہ وہ اب تک تصوّرِ قانون پر کوئی متفقہ اور قبولِ عام نقطۂ نظر پیش نہیں کر سکے۔ حتیٰ کہ ان کے ہاں قانون کی تعریف تک متفقہ نہیں ہے۔ ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

"قانون کی کوئی جامع تعریف ممکن نہیں اور نہ لغوی اعتبار سے اس کا کوئی مفہوم متعین کیا جا سکتا ہے۔"[1]

ڈاکٹر صاحب نے قانون کی تعریف اور مفہوم کے عدم تعین کا تذکرہ فرما کر اس بات کو بالکل واضح کر دیا ہے کہ وہ اسلامی تصور قانون پر مغربی فلسفہ قانون کے منہاج میں کھڑے ہو کر گفتگو فرما رہے ہیں۔ ورنہ اسلامی قانون کی تعریف، مفہوم، نفاذ اور اطلاقات سب اپنی جگہ نہایت مستحکم اور متعین ہیں۔

مغرب کا فلسفہ قانون بلکہ تصوّرِ عدل تک متبائن ماورائی نظریات اور فلسفیانہ موشگافیوں کی نذر ہو گیا ہے۔ ST. Thomas، Richard Hooker، Kant، Savingny، Black، Stone، John Austin، Holland، Fedrick Pollee، Sidney Hartland، G.C. Lee اور Salmond ہر ایک کی بیان کردہ تعریف دوسرے سے مختلف ہے، تطویل کے خوف سے محض ناموں پر اکتفا کرتے ہوئے اقتباسات کو قلم زد کر دیا گیا ہے، اس اختلاف پر W.A. Robson کا ایک اقتباس ملاحظہ فرمایئے جس میں اس نے وضاحت کر دی ہے کہ اگر قانون کی اطمینان بخش تعریف ممکن نہیں ہے تو اس کے آغاز کے متعلق بھی گفتگو مشکل تر ہے۔ قانون کے ابتدائیات ابہام کے دبیز پردوں میں پوشیدہ ہیں اور انھیں منصۂ شہود پر لانا ممکن نہیں:

> It is difficult to define law in a satisfactory manner it is still harder to find the beginnings of it. The origins of law are shrouded in obscurity and are, perhaps, impossible to discover.[2]

اس اختلاف کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ یہ اپنے تصور سے نفاذ تک انسانی کاوش ہے جو فطرتِ انسانی اور اس کی totality پر حاوی نہیں ہے۔ یہ تمام کاوشیں اقدام و خطا کی سمت میں ہوئی ہیں۔ ایسی

۱۔ منظور احمد، "اسلام، قانون اور اخلاقیات"، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۱۷۔

2- W.A. Robson, *Civilization and the Growth of Law*. London: Macmillan & Co. 1935, p.10.

صورت حال میں جب معاشرہ اپنے اقدار کی نسبت نقطۂ نظر کی تبدیلی سے روشناس ہوتا ہے تو تصوّرِ قانون کُلیتہً متزلزل ہو جاتا ہے۔ مگر ان سب کے باوجود مغرب میں "Natural Law" کی حیثیت بنیادی ہے جس کے خلاف بالعموم قانون سازی نہیں کی جاسکتی۔

وحی الٰہی: اسلامی قانون کی دائمیت کا اصل سبب:

اس کے برعکس اسلامی فقہ کے تمام اسکول آغاز سے آج تک تصوّرِ قانون سے اطلاق ونفاذِ قانون تک متفق رہے ہیں، کیوں کہ یہاں معاملہ خودروی اور خود وضعی کا نہیں بلکہ یہ قانون بالواسطہ یا بلاواسطہ وحی ربانی سے ماخوذ ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اَفَحُکْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُوْنَ وَ مَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُّوْقِنُوْنَ [۵۰:۵]

''کیا یہ لوگ جاہلیت کے قوانین کی تلاش میں ہیں؟ یقین رکھنے والوں کے لیے اللہ تعالیٰ اچھا قانون دینے والا کون ہوسکتا ہے''۔

قوانین اسلامی کے احکام انفرادی واجتماعی زندگی کے ظاہر و باطن دونوں پر دائر وسائر ہیں۔ یہاں law یعنی حکمِ شرعی کی تعریف یہ بیان کی گئی ہے:

الحکم قیل خطاب اللّٰه تعالیٰ المتعلق بأفعال المکلفین بالاقتضاء أو التخییر وقد زاد البعض أوالوضع۔[1]

''قانون وہ ضابطۂ عمل ہے جو وحی الٰہی سے نمو پاتا ہے، جو بعض امور کے کرنے یا نہ کرنے کی طلب، یا ان میں اختیار واباحت یا محض استقرار واعلان پر مبنی ہوتا ہے''۔

اور حکم، قرآن کی صورت میں نازل شدہ الفاظ کو نہیں بلکہ اس قانونی ضابطے [doctrine] یا قدر [value] کو کہتے ہیں جو الفاظِ وحی سے ثابت [establish] ہوتی ہے، جس کی تفصیل یہ ہے:

ان الحکم المصطلح ما ثبت بالخطاب لاھو۔[2]

''اور حکم [اپنے تکنیکی تناظر میں] وحی الٰہی سے ثابت ہونے والا امر ہے، الفاظ وحی بذاتہٖ حکم نہیں کہلاتے''۔

یعنی اگر صرف خدائی احکام کے متن ہی کو قانون کا درجہ حاصل ہوتا، تو پھر وہ تمام قانونی ضابطے اور فقہی اقدار جو سنت نبویؐ، اجماع اور فقہ اسلامی سے مستنبط ہوتے ہیں، ان کی قانونی حیثیت ختم ہو جاتی۔ اسلامی قانون کی تشکیل وترتیب نصوص قرآنی [وحی جلی] سے ہوتی ہے یا سُنّت نبویؐ [وحی خفی]

۱- سعد الدین التفتازانیؒ، التوضیح و التلویح، لاہور: مکتبہ رحمانیہ، [س-ن]، تعریف الحکم، صفحہ ۴۰-۴۲۔
۲- ایضاً، صفحہ ۴۵۔

سے۔[1] دونوں صورتوں میں اس کا ماخذ [origin] وحی ہے۔ اجتہاد کے ذریعے مستنبط ہونے والے قوانین بھی قرآن وسُنّت ہی سے ماخوذ ہوتے ہیں اس لیے بالواسطہ ہی سہی ان کا ماخذ بھی وحی الٰہی ہے، اگرچہ اس میں خطا کا امکان ہے۔

اسلامی اور مغربی قانون: بنیادی فرق:

مغربی قانون حیاتِ انسانی کے فقط حسی و مادّی پہلوؤں سے متعلق ہے۔ جب کہ قانونِ اسلامی ان پہلوؤں کے ساتھ اخلاقی و روحانی پہلوؤں سے بحث کرتے ہوئے اسے توازن واعتدال عطا کرتا ہے۔ مغربی قانون اپنی ماہیت کے اعتبار سے Do's اور Don'ts کے اصول پر کھڑا ہے، جس میں لچک کی کوئی گنجائش نہیں، اس سے قانونی اقدار کا دائرہ محدود اور سخت ہو جاتا ہے اور معمولی اضطراری کیفیت میں قانون کی خلاف ورزی سزا کا مستوجب بنا دیتی ہے۔ اس کے برعکس اسلامی فقہ میں نہ تو ہر مثبت حکم فرض و واجب ہے اور نہ ہر منفی حکم حرام۔ ان دونوں انتہاؤں کے درمیان نو [۹] مزید قانونی درجات ہیں۔[2] اس سے قانونِ اسلامی میں وسعت اور لچک کے ساتھ تمامیت وکمالیت کی شان پیدا ہوگئی ہے۔

اسلامی قانون سازی کا دائرہ:

اب قانون سازی کا دائرہ کار کیا ہے، مختصراً تذکرہ کیا جاتا ہے:

[۱] ایک تو قانون یا قاعدہ وہ ہے جس میں قرآن وسُنّت نے واضح اور قطعی حکم بیان فرما دیا ہے یا خاص اصول بیان فرما دیا ہے، اب اسے کوئی فقیہہ یا اصولی اور قاضی یا قانون ساز ادارہ نہیں بدل سکتا۔ قانون سازی کا دائرۂ عمل حسبِ ذیل ہوگا:

[۱:۱] مسئلے کا حکم معلوم کرنا۔

[۱:۲] حالات وواقعات اور قرائن کی روشنی میں اس کا منشا معلوم کرنا۔

[۱:۳] اگر کوئی اجمال ہے تو تفصیل معلوم کرنا۔

[۱:۴] استثنائی حالت کا پتا لگانا، اگر ہے تو۔

۱۔ وہ امور جہاں صحابہ کوئی عمل کریں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تائید وتوثیق فرمائیں یا سکوت اختیار فرمائیں، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عمل فرمائیں اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی قسم کی ترمیم وتصحیح نہ ہو تو اس سے تائید الٰہی ثابت ہوتی ہے، اس کے سوا اللہ تعالیٰ کا سکوت تمام امور کی عملاً تائید وتوثیق کرنا ہے، یہ الٰہی معنوں میں عصمت انبیا ہے۔

۲۔ اسلامی فقہ کی رو سے حکم کی دو اقسام ہیں: حکم تکلیفی [Primary Law] اور حکم وضعی [Declaratory Law] شدت طلب اور اباحت کی بنا پر احکام تکلیفی کے گیارہ درجات ہیں:

[۱] فرض [Obligatory]، [۲] واجب [Imperative]، [۳] سنت مؤکدہ [Mandatory Recommendation]، [۴] سنت غیر مؤکدہ [Directory Recommendation]، [۵] مستحب [Commendable]، [۶] حرام [Forbidden]، [۷] مکروہ تحریمی [Condemend]، [۸] اسائت [Disproved]، [۹] مکروہ تنزیہی [Improper]، [۱۰] خلاف اولیٰ [Uncommendable]، [۱۱] مباح [Indifferent / Permissible / Discretionary]۔

[۲] شریعت نے پیش آمدہ مسئلے میں کوئی متعین حکم تو نہیں دیا البتہ اس سے ملتے جلتے حالات و واقعات اور احوال وظروف موجود ہیں۔ اب ضروری ہے کہ علتوں کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر، مستثنیات کو رفع کر کے، قانون سازی کے لیے اس کو جاری کیا جائے۔ نصوص کی علت اپنی رائے سے دریافت نہیں کی جاسکتی بلکہ حقیقی علت کے ادراک کے لیے تنقیحات سے کام لیا جائے گا۔ بالفاظِ دیگر، بہ ذریعہ اجتہاد اصل کو فرع تک لانے کے لیے علت کو تین مرحلوں سے گزرنا ہوگا۔

[۲:۱] تخریج المناط: کتاب وسُنّت کے اس حکم میں کون کون سے وصف علت بن سکتے ہیں، یعنی مجتہد سب سے پہلے نص میں سے امکانی اوصاف کی تخریج کرے گا۔

[۲:۲] تنقیح المناط: پھر ان اوصاف کی تنقیح، کہ ان میں حقیقی سبب اور موثر وصف کون سا ہے؟ اس سے وہ وصف جو علت بن سکتا ہے متعین ہو جائے گا۔

[۲:۳] جس پر شریعت نے کوئی حکم لاگو نہیں کیا، بلکہ وہ معاملات بعض بیان شدہ اصول و ضوابط کے ذیل میں آتے ہیں، ان میں شریعت کی منشا اور اصولوں کو سمجھ کر قانون سازی کا عمل کیا جائے گا۔

[۲:۴] ایسے معاملات، جن میں شریعت کے اصول وفروع میں کوئی حکم یا نظیر موجود نہیں۔

ایسی صورت میں خود شریعت نے اجتہاد برائی کی راہ فراہم کی ہے۔ یہ رائے آزادانہ اور بے باکانہ نہیں ہے، مجتہد کا عابد ہونا ضروری ہے، اجتہاد ایک روحانی عمل ہے، اسے محض فکری، عقلی اور تخلیقی کاوش یا حرکتِ محض نہیں کہا جاسکتا، یہ ایک مومن کی جانب سے ہر قسم کے حالات میں اہل ایمان کو ایمان پر قائم رکھنے اور ایمان کے تقاضوں کے مطابق زندگی بسر کرنے کی جدوجہد کا نام ہے۔ اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب کوئی نیا مسئلہ آئے تو ذاتی رائے قائم نہ کرو فقہا اور عابدین سے مشورہ کرو:

شاوروا فيه الفقهاء والعابدين، ولا تمضوا فيه رأى خاصة. رواه الطبراني في الأوسط ورجاله موثقون من اهل الصحيح۔[۱]

یہاں قانون سازی کا عمل اگرچہ عُرفی لحاظ سے آزادانہ کہلائے گا مگر شریعت کی روح، مقاصد اور اصول عامہ کو سامنے رکھتے ہوئے۔ بالفاظ دیگر قانون سازی کا عمل قرآن وسُنّت کی مجموعی تعلیمات، حضراتِ خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے فیصلے واعمال اور فقہائے اُمّت کے فہم کو سامنے رکھ کر ہی ممکن ہے۔

نوٹ: یہ ہے قانون سازی کا اسلامی منہاج۔ واضح رہے کہ اجتہاد کے لیے علم وفہم کے ساتھ سب سے کلیدی شرط فقیہہ کا تدین وتقویٰ کی صفات سے متصف ہونا ہے۔ اس کے بغیر شریعت کی روح تک رسائی نہیں ہوسکتی۔ قانون سازی کا حق محض حاملِ شریعت کو نہیں عاملِ شریعت کو ہے۔ جدیدیت پسند حضرات تغیر وحرکت کے عنوان سے اخلاف کو اسلاف سے کاٹ کر، جس قانون سازی کے خواہاں ہیں اس کا نام ہرگز "اجتہاد" نہیں۔

۱۔ ابی بکر الهیثمیؒ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، کتاب العلم، باب في الاجماع، جلد۱، صفحہ۱۴۲۔

فقہا پر تکفیر میں عجلت کا الزام: آرا کا اختلاف فطری امر:

نکتہ دوم: ''حضراتِ فقہا ہر متناقض رائے کو کفر گردانتے ہیں''، یہ بیان یا تو تصریحات فقہا سے بے خبری پر مبنی ہے یا پھر ان پر الزام ہے۔

نظری مسائل میں آرا کا اختلاف افتراق و تقسیم اُمّت کا سبب ہے اور نہ مضر و باعث ہلاکت۔ بہ شرط یہ کہ اختلاف اصول کے مطابق ہو اور قواعد کے موافق ـــــ صحت مند ذہنی و علمی معاشرے میں بہ شرطِ دیانت وحمیت اختلاف نہ صرف ایک فطری و طبیعی امر ہے بلکہ عقلِ سلیم اور سلامتی فہم کا عین مقتضیٰ بھی۔ اس کے بغیر علم کے مخفی گوشے، تدبّر و تفکر کی پوشیدہ قوت، استنباط و استخراج کے مختلف پہلو اور تحقیق و تنقیح کے نئے رخ بلکہ علم کا وجود و ثبوت ہی نمایاں اور واشگاف نہیں ہو سکتا۔ صالح معاشرے کی تشکیل کے لیے جس قدر عملاً اتحاد و اتفاق ضروری ہے بالکل اسی طرح معاشرے کی تکمیل اور امل معاملہ کے لیے اپنی مذکورہ قیود و شرائط کے ساتھ اختلاف فی ذاتہٖ محمود ہے۔ اسی لیے اسلام میں باہمی مشاورت کا حکم ہے، جب تک کسی زیر بحث مسئلے کے مختلف پہلو اور متفرق آرا سامنے نہ آ جائیں نتیجے تک زیادہ بصیرت و اعتماد کے ساتھ نہیں پہنچا جا سکتا۔

بنیادی مسائل میں اختلاف: مذموم اور قبیح:

اس کے برعکس دین کے بیناتی مسائل میں اختلاف مذموم اور قابلِ ترک ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا ہے اختلاف اور متناقض آرا غیر منصوص اور ظنی مسائل میں تلاش و تحقیقِ حق کے لیے محمود ہے جو دین کے بنیادی عقائد اور ضروریات دین سے نہ ٹکراتا ہو۔ اللہ تعالیٰ نے اس سے اسی لیے منع فرما دیا ہے:

وَ لَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ تَفَرَّقُوْا وَ اخْتَلَفُوْا مِنْۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ الْبَيِّنٰتُ وَ اُولٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ. [۳:۱۰۵]

''اور مت ہو ان کی طرح جو متفرق ہو گئے اور اختلاف کرنے لگے، بعد اس کے کہ پہنچ چکے ان کو 'البینات' [صاف صاف حکم]، اور ان کو بڑا عذاب ہے''۔

ایسے ہی اختلاف میں [قرآن وسُنّت کے واضح بیان فرمودہ عقائد و احکام سے] متناقض رائے کفر قرار پاتی ہے۔ کیوں کہ ان مسائل میں اجتہاد ہوتا ہے نہ تقلید۔ ایسے کُھلے کُھلے احکام میں اگر کوئی شخص اختلاف و انتشار کا بیج بوئے تو مفتی مجبور ہے کہ اس کی حیثیت کو واضح کرے، کیوں کہ یہاں اس کا اختلاف کسی عالم یا مجتہد سے نہیں بہ راہِ راست کتاب وسُنّت سے ہے۔

صحابہؓ و تابعینؒ میں نظری وفقہی اختلاف: نظائر اور مثالیں:

عہدِ خیر القرون میں حضراتِ صحابہؓ کے درمیان اور بعد میں تابعین و ائمہ مجتہدین کے درمیان جہاں بیناتی و منصوصی احکام میں کامل ارتباط و اتفاق تھا، وہیں بیسیوں غیر بیناتی، نظری اور فروعی مسائل میں لاکھ اختلاف کے باوجود باہمی احترام قائم رہا اور مسلمانوں کی جمعیت و اتحاد پیش نظر۔ یہی سبب ہے کہ اختلافات کے باوجود ان کے درمیان گروہ بندی نہیں تھی۔ یہی اختلاف محمود ہے اور کسی قوم کے عدمِ فکری

جمود اور زندہ ہونے کی علامت ہے۔ حضرت امام شاطبیؒ لکھتے ہیں:

فكل مسألة حدثت في الإسلام فاختلف الناس فيها، ولم يورث ذلك الاختلاف بينهم عداوةً ولا بغضاء ولا فرقة؛ علمنا أنها من مسائل الإسلام، وكل مسألة طرأت فأوجبت العداوة والتنافر والتنابز والقطيعة؛ علمنا أنها ليست من أمر الدين في شيء.[1]

''ہر نیا مسئلہ جو اسلام میں پیدا ہوا ہو اور لوگ اس میں مختلف ہو جائیں، اگر اختلاف کی وجہ سے نہ عداوت ہو، نہ بغض و کینہ اور نہ ایک دوسرے سے جدا ہوں تو ہم جان لیتے ہیں کہ وہ اسلام ہی کے مسئلوں میں سے ایک مسئلہ ہے، مگر جو مسئلہ ایسا چھڑے کہ اس کے باعث دلوں میں عداوت اور باہمی منافرت پیدا ہو جائے، لوگ ایک دوسرے کو برے القاب سے ملقب اور برے ناموں سے پکارنے لگیں۔ اس اختلاف کے باعث اخوت باہمی کا رشتہ منقطع ہو جائے تو ہم جان لیں گے کہ اس کا دین سے کوئی تعلق نہیں''۔

ذیل میں حضراتِ صحابہؓ و تابعینؒ اور مجتہدین و فقہا کے درمیان ہونے والے اختلافات کی وسعت پر بیانات و واقعات میں سے چند ایک نقل کیے جا رہے ہیں، جس سے واضح ہو جائے گا کہ وسعتِ عمل اور غیر بیناتی مسائل میں اختلاف ہرگز انتشار و افتراق کا موجب نہیں۔ باعثِ انتشار وہ امور ہیں جو اعتقادی الحاد پر قائم ہیں نہ کہ فقہی اختلاف پر۔ کیوں کہ فروعی مسائل میں اختلاف نص کا نہیں، نص سے استنباط کا ہے جس میں خطا اور صواب دونوں کا احتمال ہے۔

[۱] سیّدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ جو سیّدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے علم و فضل کے اس درجے قائل تھے کہ فرماتے تھے: ان كنا لنحسب عمر قد ذهب بتسعة أعشار العلم. ''عمر علم کے ۹/۱۰ حصوں پر حاوی ہیں''۔[2] اس کے باوجود ڈاکٹر رواس قلعہ جی کی تحقیق کے مطابق جن مسائل میں حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ میں اختلاف تھا ان کی تعداد سو [۱۰۰] ہے۔[3]

[۲] حضرت قاسم بن محمد ابوبکر رحمہ اللہ [م ۱۰۷ھ] صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے پوتے، اور مدینے کے ممتاز فقیہ تھے، بچپن میں یتیم ہو جانے کے باعث ام المومنین سیّدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی آغوش عاطفت میں تربیت پائی، آپ کا شمار مدینہ منورہ کے فقہائے سبعہ میں ہوتا ہے۔ آپ اختلاف کے متعلق فرماتے ہیں:

لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم في أعمالهم، لا يعمل

۱۔ ابواسحٰق ابراہیم الشاطبیؒ، الموافقات، كتاب الإجتهاد، الطرف الأول في الإجتهاد، فصل علامات وخواص أهل البدع، جلد ۵ صفحات ۱۶۳-۱۶۴۔

۲۔ محمد بن سعدؒ، كتاب الطبقات الكبير، تذكر من كان يفتي بالمدينة ويقتدى به من اصحاب رسول اللہؐ الخ، جلد ۲، صفحہ ۲۹۰۔

۳۔ رواس قلعہ جی، فقہ عبداللہ بن مسعودؓ، لاہور: ادارہ معارف اسلامی، منصورہ، ۱۹۹۲ء، صفحہ ۱۹۔

العامل بعمل رجل منهم إلا رأى أنه في سعة، ورأى أن خيراً منه قد عمله.[1]

''حضرات صحابہ کرامؓ کے اعمال میں جو اختلافات تھے اللہ تعالیٰ نے اس سے یہ نفع پہنچادیا کہ مسلمانوں میں سے جو کوئی صحابہؓ میں سے کسی صحابی کے طرزِ عمل کے مطابق عمل کرتا ہے، وہ اپنے آپ کو وسعت اور گنجائش میں پاتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ اس نے جو کام کیا اسے اس سے بہتر آدمی نے کیا تھا''۔

[۳] حضرتِ عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ [م ۱۰۱ھ] کا یہ ارشاد کس علم دوست اور صاحب نظر سے پوشیدہ ہوگا:

مايسرني أن لي باختلافهم حمر النعم ...... ماأحب أن أصحاب رسول الله لم يختلفوا.[2]

''سرخ اونٹ مجھے اتنا مسرور نہیں کرسکتا جتنا صحابہ کرامؓ کے اختلافات ...... اگر صحابہؓ مختلف الرائے نہ ہوتے تو میرے لیے یہ بات پسندیدہ نہ ہوتی''۔

اس کی ایک وجہ بیان فرمائی کہ:

لأنه لو كان قولاً واحداً كان الناس في ضيق.[3]

''اگر ان امور میں ایک ہی فتویٰ ہوتا تو لوگ تنگی میں پڑ جاتے''۔

[۴] حضرت امام مالک رحمہ اللہ [م ۱۷۹ھ] سے عباسی خلیفہ منصور نے کہا کہ میں نے پختہ ارادہ کرلیا ہے کہ جو کتابیں آپ نے تحریر فرمائی ہیں، ان کی نقلیں کروا کر ہر شہر میں حکومتی فرمان جاری کردوں کہ لوگ صرف ان کتابوں کے مطابق عمل کریں اور ان کے حدود سے متجاوز نہ ہوں، لیکن حضرتِ امام مالکؒ نے فرمایا:

لا تفعل ذلک يا أمير المؤمنين فإن الناس قد سيقت إليهم أقاويل وسمعوا أحاديث ورووا روايات وأخذ كل قوم بما سبق إليهم ودانوا إلى الله تعالىٰ به فدع الناس وما اختاروا لأنفسهم في كل بلد.[4]

''امیر المومنین آپ ایسا ہرگز نہ کیجیے، مسلمانوں کے پاس دوسرے علما کے اقوال پہلے پہنچ چکے ہیں، حدیثیں وہ سن چکے ہیں، روایات، روایت کرچکے ہیں، لوگوں کے پاس جو بات

۱- ابو اسحٰق ابراہیم الشاطبیؒ، الموافقات، كتاب الإجتهاد، الطرف الأول في الإجتهاد، المسألة الثالثة: الشريعة في أصولها وفروعها الخ، جلد ۵ صفحہ ۶۷۔

۲- ایضاً، جلد ۵ صفحہ ۶۸۔

۳- ایضاً، جلد ۵ صفحہ ۶۸۔

۴- عبدالوہاب شعرانیؒ، كتاب الميزان، فصل ومما يؤيد هذه الميزان عدم إنكار أكابر العلماء الخ، جلد ۱ صفحہ ۱۷۷۔

پہلے پہنچ چکی ہے، اسی پر وہ عمل پیرا ہو چکے ہیں۔ پس چاہیے کہ ہر آبادی کے باشندے جو باتیں اپنے لیے اختیار کر چکے ہیں ان ہی کے ساتھ ان کو چھوڑ دیا جائے‘‘۔

[۵] حضرتِ امام شافعی رحمہ اللہ [م ۲۰۴ھ] جو خود ایک فقہی مکتب کے بانی ہیں، صدہا مسائل میں ان کا حضرتِ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ [م ۱۵۰ھ] سے اختلاف ہے، وہ ہر متناقض رائے کو کفر کی مانند شمار کرنے کی بجائے فرماتے ہیں:

من أراد أن يعرف الفقه فليلزم أبا حنيفة وأصحابه، فإن الناس كلهم عيال عليه في الفقه.[۱]

’’جو علمِ فقہ جاننا چاہے اسے امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کی مجلس لازم پکڑنا ہوگی، کیوں کہ سب لوگ فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کے عیال ہیں‘‘۔

جب امام شافعیؒ، حضرت امام اعظمؒ کے مزار کی زیارت کو حاضر ہوئے تو:

ترك القنوت لما زار قبره وأدركته صلوٰة الصبح عنده. وقال كيف أقنت بحضرة الإمام وهو لا يقول به.[۲]

’’آپ نے صبح کی نماز میں قنوت ترک فرمادی اور فرمایا میں امام کے سامنے کیسے قنوت پڑھوں؟ وہ اس کے قائل نہ تھے‘‘۔

[۶] حضرت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ [م ۲۴۱ھ] کے نزدیک وضو کے بعد نکسیر پھوٹ جائے یا وہ پچھنا لگوائے، اس سے وضو ٹوٹ جائے گا لیکن صحابہؓ و تابعینؒ کی ایک جماعت اس کی قائل نہ تھی، جن میں حضرت سعید بن المسیبؒ بھی شامل تھے۔ امام احمدؒ سے پوچھا گیا آپ ان کی اقتدا میں نماز ادا کرلیں گے، تو فرمایا:

كيف لا أصلي خلف سعيد بن المسيب.[۳]

’’سعید بن المسیب کی اقتدا میں نماز کیسے نہ پڑھوں گا؟‘‘۔

[۷] حضرتِ امام ابو یوسفؒ [م ۱۸۲ھ]، حضرت امام محمدؒ [م ۱۸۹ھ] اور حضرتِ امام زفرؒ [م ۱۵۸ھ] جو حضرتِ امام اعظمؒ کے اخص تلامذہ میں سے ہیں۔ باوجود قواعد واصول میں امام اعظمؒ کی تقلید کے بے شمار فروعی مسائل میں ان حضرات کا اپنے اُستاذ امام اعظمؒ سے اختلاف ہے۔ اور فقہ حنفی کا مفتی بہ قول ان حضرات کے فتوے پر ہے۔

۱۔ احمد بن علی الخطیب البغدادیؒ، تاریخ مدینة السلام، بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۴۲۲ھ/۲۰۰۱م، ذکر من اسمه النعمان، النعمان بن ثابت، ماقيل في فقه أبي حنيفة، جلد۵، صفحہ ۴۷۵۔

۲۔ عبدالوہاب شعرانیؒ، کتاب المیزان، فصل فيما نقل عن الإمام الشافعيؒ من ذم الرأي، جلد۱، صفحہ ۲۱۵۔

۳۔ تقی الدین ابن تیمیہؒ، مجموع فتاویٰ، باب الإمامة، سئل أهل المذاهب الأربعة الخ، جلد الثالث والعشرون، صفحہ ۳۷۵۔

واقعات ونقول کی فہرست طویل ہے۔ بیان کردہ واقعات اور بیانات سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ غیر منصوصی وغیر بیناتی مسائل میں اختلاف نے کبھی مسلمانوں کی وحدت کو پارہ پارہ نہیں کیا بلکہ وسعتِ عمل وظرف اور اتفاق واتحاد کی راہیں کھول دیں۔ امام شاطبیؒ کا ارشاد ہے:

وجدنا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعده قد اختلفوا في أحكام الدين، ولم يفترقوا ولم يصيروا شيعاً.[1]

''ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کو پایا کہ آپؐ کے بعد دین کے احکام میں ان کے اندر اختلاف پیدا ہوا مگر باوجود اس اختلاف کے وہ جُدا جُدا ہوئے نہ فرقہ فرقہ بنے''۔

اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے امام شاطبیؒ لکھتے ہیں:

إنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد الرأي، والا ستنباط من الكتاب والسنة فيما لم يجدوا فيه نصاً، واختلفت في ذلك أقوالهم؛ فصاروا محمودين، لأنهم اجتهدوا فيما أمروا به.[2]

''وہ ان ہی امور میں مختلف ہوئے جن میں اپنی رائے سے اختلاف کی اجازت ملی ہوئی تھی، یعنی جن حوادث کے متعلق نص میں کوئی صراحت نہ ملے تو کتاب وسُنّت سے استنباط کریں۔ اور اسی میں ان کے اقوال و آرا مختلف ہوگئے اور وہ اپنے اس اختلاف میں تحسین و مدح کے مستحق ہیں کیوں کہ جس باب میں انھیں اجتہاد کا حکم دیا گیا تھا انھوں نے اسی میں حکم کی تعمیل کی''۔

وكانوا مع هذا أهل مودة وتناصح [و] أخوة الإسلام فيما بينهم قائمة.[3]

''اس اختلاف کے باوجود وہ باہمی الفت ومحبت رکھنے والے لوگ تھے۔ ایک ایک کا بہی خواہ اور خیر اندیش تھا۔ اسلام کا قائم کردہ بھائی چارہ اپنے حال پر باقی تھا''۔

تکفیر مفتی کی ذمے داری ہے شوق نہیں:

غیر منصوصی وغیر بیناتی مسائل میں حضراتِ فقہا کی وسعت تصریحاتِ بالا سے واضح ہے۔ مگر جب ان اختلافات کے ڈانڈے منصوصی و بیناتی مسائل سے ملنے لگیں اور باطل کیش اور فتنہ پرور لوگ تفہیم واجتہاد کے نام پر اسلام ہی کی بیخ کُنی پر اتر آئیں تو پھر ایسے آدمی یا گروہ کی نہ صرف گوشمالی بلکہ اگر بات ضروریاتِ دین کے انکار یا اس کی باطل تاویل تک پہنچ گئی ہو تو پورے حزم واحتیاط اور چھان بین کے بعد اس کی ''تکفیر'' حضراتِ فقہا وعلما کی ذمے داری ہے یعنی وہ بتلا دیں کہ اب یہ شخص اپنے اقوال واعمال کے

۱- ابواسحٰق ابراہیم الشاطبیؒ، الموافقات، كتاب الإجتهاد، الطرف الأول في الإجتهاد، فصل علامات وخواص أهل البدع، جلد ۵ صفحہ ۱۶۰۔

۲- ایضاً، جلد ۵ صفحہ ۱۶۰۔

۳- ایضاً، جلد ۵ صفحہ ۱۶۳۔

باعث ''کافر'' ہوگیا۔ کیوں کہ کسی کے کہنے سے کوئی کافر نہیں ہوتا بلکہ خود اپنے افکار و اعمال کی بنیاد پر کافر ہوتا ہے۔ مفتی کافر ''بناتا'' نہیں، کفر ''بتاتا'' ہے جس طرح طبیب مریض بناتا نہیں بلکہ مرض بتا دیتا ہے۔ ورنہ غیر منصوصی و استنباطی مسائل میں اختلاف میں ہر متناقض رائے کو کفر کیسے کہا جا سکتا ہے؟ حضرت امام شعرانی رحمہ اللہ [م ۹۷۳ھ] حضرتِ سفیان ثوری رحمہ اللہ [م ۱۶۱ھ] کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لا تقولوا اختلف العلماء في كذا وقولوا قد وسع العلماء على الأمة بكذا۔[1]

''یہ نہ کہا کرو کہ علما نے فلاں مسئلے میں اختلاف کیا بلکہ کہو کہ علما نے توسع اور گنجائش پیدا کی''۔

منظور احمد: علما فقہی استنباط کو اسلام سمجھتے ہیں: ایک الزام:

نکتہ سوم: علما و فقہا ہر فقہی استنباط کو عین اسلام سمجھتے ہیں۔

جس طرح کتاب اللہ کے بعد سُنّت کی ضرورت ہے، اسی طرح کتاب و سُنّت کے بعد مسائل غیر منصوصہ کی دریافت یا منصوصہ متعارضہ میں تطبیق کی راہ ڈھونڈنے کے لیے ''فقہ'' کی ضرورت ہے۔ جس قوم کے پاس نصوص کی بھرمار ہو اور تفقہ و اجتہاد کی دولت نہ ہو وہ کبھی اپنا ضابطۂ قانون مکمل نہیں کر سکتی۔ نصوص محدود ہیں اور تقاضے اور ضرورتیں لامحدود۔ آخر ان کا بھی تو کوئی حل ہونا چاہیے۔ قرآن مجید اِس فطری تقاضے کو پورا کرتے ہوئے اعلان کرتا ہے:

وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَآفَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَ لِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْۤا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ [۹:۱۲۲]

''اور ایسے تو نہیں ہو سکتا کہ سب مسلمان جہاد میں نکل کھڑے ہوں، سو کیوں نہ نکلے ہر طبقے سے ایک گروہ جو دین میں تفقہ پیدا کریں اور پھر جب اپنے لوگوں کے پاس پہنچیں تو انھیں خبر دیں تاکہ وہ بچیں''۔

آیتِ مبارکہ سے معلوم ہوا کہ فقہ قرآن و سُنّت کا غیر نہیں بلکہ اس کی تہ میں غواصی اور لپٹے مضامین کا نمایاں کر دینا ہے۔ یہ کتاب و سُنّت پر اضافہ نہیں بلکہ اسی کا پھیلاؤ ہے۔

اب رہی بات کہ فقہا فقہی استنباط کو عین اسلام سمجھتے ہیں۔ ڈاکٹر منظور احمد صاحب اگر ان علما و فقہا کے بیانات یا کم از کم ناموں ہی کی تصریح فرما دیتے تو بات واضح ہو جاتی۔ درجِ ذیل وجوہ کی بنا پر ان کا بیان درست نہیں:

[۱] اصول فقہ کی ہر کتاب میں یہ قول مندرج ہے: القياس مظهر لا مثبت یعنی فقہا احکام کے موجد نہیں ہوتے۔

[۲] حضرات ائمہ مجتہدین کا یہ قول ہے کہ جب بھی ہماری کوئی رائے یا فتویٰ کتاب و سُنّت سے ٹکرا جائے تو اسے دیوار پر دے مارو۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ سے پوچھا گیا:

۱۔ عبدالوہاب شعرانی، كتاب الميزان، فصل فإن قلت فماذا أجيب من نازعني الخ، جلد ۱، صفحہ ۱۴۷۔

إذا قلت قولاً وكتاب الله يخالفه؟ قال: اتركوا قولي بكتاب الله. فقيل: إذا كان خبر رسول صلى الله عليه وسلم يخالفه؟ قال: اتركوا قولي بخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقيل: إذا كان قول الصحابة يخالفه؟ قال: اتركوا قولي بقول الصحابة.[1]

''اگر آپ کا قول کتاب اللہ کے مخالف ہو تو کیا کریں؟ امام ابوحنیفہؒ نے کہا میرا قول کتاب اللہ کے مقابلے میں ترک کر دو، سائل نے پھر پوچھا اگر آپ کا قول حدیث کے خلاف ہو؟ فرمایا میرا قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلے میں ترک کر دو، سائل نے پھر پوچھا اگر آپ کا قول صحابہؓ کے قول کے خلاف ہو؟ فرمایا میرا قول صحابہؓ کے مقابلے میں ترک کر دو''۔

حضرت امام مالکؒ فرماتے ہیں:

إنما أنا بشر أخطيء وأصيب، فانظروا في رأيي، فكلما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وكلما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه.[2]

''بے شک میں بھی ایک آدمی ہوں، کبھی میری رائے درست ہوتی ہے اور کبھی غلط۔ پس تم میری رائے کو دیکھو جو کتاب وسنت کے موافق ہو اس کو لے لو اور جو مخالف ہو اس کو چھوڑ دو''۔

حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

إذا صح الحديث فهو مذهبي وفي رواية: إذا رأيتم كلامي يخالف الحديث فاعملوا بالحديث واضربوا بكلامي الحائط.[3]

''جب حدیثِ صحیح مل جائے، پس وہی میرا مذہب ہے۔ ایک اور روایت میں ہے کہ اگر تم دیکھو کہ میرا کلام حدیث کے خلاف ہے تو حدیث پر عمل کرو اور میرے کلام کو دیوار پر دے مارو''۔

امام احمد فرماتے ہیں:

ليس لأحد مع الله ورسوله كلام.[4]

''کسی کو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کلام کی گنجائش نہیں''۔

[۳] فقہ کا مآخذ کتاب وسُنّت اور اجماع ہے۔ جہاں تک قیاس اور استنباط کی بات ہے، اس

۱۔ شاہ ولی اللہؒ، عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، فصل في المتبحر في المذهب وهو الحافظ لكتب مذهبه فيه مسائل، صفحہ ۵۷۔

۲۔ یوسف بن عبدالبرؒ، جامع بيان العلم وفضله، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، ۱۴۱۴ھ، باب معرفة أصول العلم وحقيقته الخ، جلد ۱، صفحہ ۷۷۵۔

۳۔ شاہ ولی اللہؒ، عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، فصل في العامي، باب في ما سار عليه جماهير العلماء من الآخذين بالمذاهب الأربعة الخ، صفحہ ۷۶۔

۴۔ ایضاً، صفحہ ۷۶۔

میں گنجائش ہے۔ اسی بنا پر کسی مجتہد کے مسلک کو بالکلیہ غلط نہیں کہا جا سکتا۔ چند تصریحات دیکھیے:

[۳:۱] درمختار میں ہے:

- إذا سئلنا عن مذهبنا وعن مذهب مخالفنا قلنا وجوباً: مذهبنا صواب يحتمل الخطأ، ومذهب مخالفنا خطأ يحتمل الصواب، وإذا سئلنا عن معتقدنا ومعتقد خصومنا. قلنا وجوباً: الحق مانحن عليه، والباطل ما عليه خصومنا.[۱]

"اگر کوئی ہم سے پوچھے کہ تمھارا [حنفی] فقہی مسلک ٹھیک ہے یا تمھارے مخالفین [موالک، شوافع اور حنابلہ] کا؟ تو ہم جواب دیں گے کہ ہمارا مسلک صحیح ہے مگر خطا کے احتمال کے ساتھ۔ اور ہمارے مخالفین کا مسلک خطا ہے مگر درستگی کے امکان کے ساتھ اور اگر ہمارے اعتقادات کے متعلق پوچھا جائے کہ تم [اہلِ سُنّت و جماعت] حق پر ہو یا تمھارے مخالفین [روافض، خوارج، معتزلہ وغیرہ] کے اعتقادات حق ہیں؟ تو ہم پورے یقین کے ساتھ کہیں گے کہ ہمارے اعتقادات حق ہیں اور ہمارے مخالفین کے اعتقادات باطل ہیں [اس لیے کہ ان کا ثبوت نصوص قطعی اور بیناتی دلائل سے ثابت ہے جس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں]"۔

[۳:۲] منار اور اس کی شرح نور الانوار میں ہے:

وحكمه الإصابة بغالب الرأي [اى حكم الاجتهاد اصابة الحق بغالب الراى دون اليقين] حتى قلنا ان المجتهد يخطى ويصيب والحق فى موضع الخلاف واحد [ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية المذاهب الاربعة.[۲]

"اجتہاد کا حکم بہ ظنِ غالب یہ ہے کہ مجتہد حق کو پالیتا ہے، مگر حق تک اس کی اجتہادی رسائی محض ظنی ہے یقینی نہیں [یہی وجہ ہے کہ اس میں خطا کا احتمال بھی رہتا ہے] اسی لیے ہم کہتے ہیں مجتہد مخطی بھی ہوسکتا ہے اور مصیب بھی۔ نیز موضع اختلاف میں حق نفس الامری میں ایک ہی ہوتا ہے مگر چوں کہ وہ قطعی طور پر معلوم و متعین نہیں ہوتا [بلکہ بہ صورت اختلاف تمام اجتہادی اقوال میں دائر ہوتا ہے۔ اس لیے ہم کہتے ہیں چاروں ہی [فقہی] مذاہب حق ہیں"۔

[۳:۳] علامہ شوکانیؒ [۱۲۵۰ھ] لکھتے ہیں:

وذهب أبو حنيفة ومالك والشافعي، وأكثر الفقهاء إلى أن الحق في أحد الأقوال، ولم يتعين لنا، وهو عندالله متعين.[۳]

۱۔ عبدالعزیز ابن عابدینؒ، رد المحتار على الدر المختار، المقدمة، جلد۱، صفحات ۱۳۹۔۱۴۰۔

۲۔ شیخ احمد ملاجیونؒ، نور الانوار شرح رسالة المنار، کراچی: المکتبة البشریٰ، ۱۴۳۲ھ/۲۰۱۱ء، باب القياس، جلد۲، صفحہ ۶۰۔

۳۔ محمد بن علی الشوکانیؒ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الریاض: دار الفضیلة، ۱۴۲۱ھ، المسالة السابعة: في المسائل التي كل مجتهد فيها مصيب الخ، الفرع الثاني المسائل الشرعية، جلد۲، صفحہ ۱۰۶۷۔

''ائمہ اربعہ کا مذہب یہ ہے کہ مختلف اجتہادی اقوال میں حق تو کوئی ایک ہی قول ہوتا ہے، لیکن وہ ہمارے لیے قطعی طور پر متعین نہیں ہوتا، البتہ اللہ تعالیٰ کے ہاں وہ متعین ہوتا ہے''۔

علما و فقہا کی تصریحات ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے بیان کی صریح لفظوں میں تغلیط کر رہی ہیں۔ علما نے کبھی فقہی استنباط کو کتاب و سنت کی طرح قطعی نہیں سمجھا نہ اس سے اختلاف و متناقض رائے کو کفر گردانا ہے۔

روایتی علما اور شیخ عبدہٗ کا اجتہادی نقطہ نظر ـــــ بنیادی فرق

ڈاکٹر منظور احمد لکھتے ہیں:

''ہمارے اکثر روایتی علما اور اسلام پسند اسکالروں نے فکر اسلامی کی تشکیل نو پر اصرار تو کیا ہے لیکن ان کی غالب اکثریت مفتی محمد عبدہٗ کے اجتہادی نقطۂ نظر کو بھی قبول کرنے پر آمادہ نظر نہیں آتی۔ تشکیل نو کے کام میں وہ اس بنیادی پیراڈائیم پر نظر ثانی کرنے کو تیار نہیں جس پر اجتہاد کی عمارت قائم ہے''۔[1]

انیسویں صدی میں شیخ محمد عبدہٗ [1849-1905] مصر کی ایک انتہائی مقتدر علمی شخصیت تھے۔ آپ مفتی مصر بھی رہے۔ عالم عرب میں جدیدیت کے اثرات ونفوذ کی ابتدا آپ کی وجہ سے ہوئی۔ عبدہٗ نے ۱۸۷۰ء میں اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لیے مصر کو خیر باد کہا اور فرانس تشریف لے گئے۔ فرانس میں قیام کے دوران عبدہٗ کی ملاقات جمال الدین افغانی [م ۱۸۹۷ء] سے ہوئی۔ عبدہٗ نے افغانی کے فکری اثرات کو پوری طرح قبول کیا جس کا سب سے کلیدی نقطہ یہ تھا کہ مغربی فکر وتہذیب کو مصر میں داخل کیا جائے۔ عبدہٗ کا خیال تھا کہ عصرِ جدید میں اسلام کی بقا کی واحد صورت نظام تعلیم میں عقلی [rational] اور سائنسی [scientific] علوم کو پوری طرح شامل کر لیا جائے۔ اگرچہ اس تجدد کی آبیاری اور ازہر کے نصاب تعلیم میں تبدیلی کے باعث ابتداً عبدہٗ کو جامعہ ازہر کی طرف سے شدید مزاحمت اور مخالفت کا سامنا کرنا پڑا لیکن عبدہٗ، اپنے ایک مغربی سوانح نگار کے مطابق، اس یقین پر قائم رہے کہ:

> If the Azhar were reformed, Islam would be reformed.[2]

یعنی اگر جامعہ ازہر نے اس تجدد [modernity] اور اصلاح کو قبول کر لیا تو پھر مصر کو تبدیل ہونے میں زیادہ دیر

۱- منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۶۷۔

2- Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abduh*, New York: Russell & Russell, 1968, pp. 70-71.

نہیں لگے گی ــــ رفتہ رفتہ عبدہٗ کی فکر کو قبولیت حاصل ہوتی گئی اور عبدہٗ مصر میں جدیدیت کے بانی قرار پائے۔ عبدہٗ متعدد کتابوں کے مصنف تھے لیکن ان کی فکر کی نمائندہ کتاب "رسالۃ التوحید" ہے۔ رشید رضا کی ادارت میں نکلنے والا رسالہ "المنار" بھی آپ کی فکر کا ترجمان تھا۔ مفتی عبدہٗ کو مصر میں حکومتی سطح پر نہایت اہمیت حاصل ہوئی اور مصر میں سرکاری سطح پر جدیدیت پر مبنی افکار کی آبیاری آپ ہی کی مرہون منت ہے۔ عبدہٗ ہی کی کاوشوں کے باعث اس وقت اسلامی دنیا میں مصر کو تجدد پسندی میں مرکزی حیثیت حاصل ہے، وہاں جدیدیت پسندی کو اصل عروج شیخ عبدہٗ ہی کی وجہ سے حاصل ہوا۔ شیخ عبدہٗ کے تلامذہ کی کثیر تعداد درس گاہوں سے ایوانوں تک نفوذ رکھتی تھی۔ مصر میں جدیدیت کی افزائش نے روایتی اسلامی فکر بلکہ خود اسلام ہی کے لیے سنگین ترین مسائل پیدا کیے ــــ مغربی فکر و فلسفے اور سائنس کی تاریخ سے گہری واقفیت نہ رکھنے کے باعث عبدہٗ، اپنے تمام تر اخلاص کے باوصف، مغرب سے حد درجے مرعوب و مسحور تھے۔ وہ مغربی فلسفے کا عمیق ادراک نہ کر سکے جس کے باعث ان کا اخلاص ان کے تلامذہ میں لادینیت کے نفوذ کو نہ روک سکا۔ مریم جمیلہ لکھتی ہیں:

> Shaikh Muhammad Abduh was an enthusiastic admirer of Europe and its civilization. So stimulating and valuable did he find his travel in England and France that he returned again and again "to renew my soul." He said: "I never once went to Europe when I failed to renew my dream of transforming the lives of my people into something better." He went on to say that whenever he became filled with discouragement in Egypt because of the unyielding opposition he faced, he would go back to Europe "and there within a month or two, these hopes would return to me and the attainment of what I had thought impossible now seemed easy."[1]

اسی لیے مشہور مستشرق گولڈ زیہر نے عبدہٗ کے بارے میں لکھا ہے کہ: "محمد عبدہٗ کا ذہن ان خیالات سے از اول تا آخر شرابور ہے جو انھوں نے قیام یورپ کے زمانے میں اخذ کیے اور بعد میں کتابوں سے حاصل کیے"۔ عبدہٗ نے تقلید کی مخالفت کی، اجماع کا انکار کیا، اجتہاد پر زور دیا، اور مغرب کی تمام اصطلاحات کو عین اسلامی ثابت کیا۔ عبدہٗ عقل کی حاکمیت کے اس درجے قائل تھے کہ انھوں نے لکھا:

> How then can reason be denied its right, being, as it is, the scrutineer of evidences so as to reach the truth within them and know that it is Divinely

1- Maryam Jameelah, *Islam and Modernism*, Lahore: Mohammad Yusuf Khan, 1968, p. 128.

given? Having, however, once recognised the mission of a prophet, reason is obliged to acknowledge all that he brings, even though unable to attain the essential meaning within it or penetrate its full truth. Yet this obligation does not involve reason in accepting rational impossibilities such as two incompatibles or opposites together at the same time and point. For prophecies are immune from bringing such follies. But if there comes something which appears contradictory reason must believe that the apparent is not the intended sense. It is then free to seek the true sense by reference to the rest of the prophet's message in whom the ambiguity occurred, or to fall back upon God and His omniscience. There have been those among our forebears who have chosen to do either one or the other.[1]

شیخ عبدہٗ کی تاریخ، افکار، نظریات، اہداف اور اثرات ونتائج کا بہت بہترین خلاصہ محترمہ مریم جمیلہ صاحبہ نے پیش کیا ہے وہ لکھتی ہیں:

His aim was to interpret the Shariah in such a way as to free it from the classical interpretations and prove that Islam and modern Western civilization were compatible. Two of his best known *Fatwas* declared it lawful for Muslims to indulge in picture and statue making "where there is no danger of idolatry" and the other which allowed Muslims to deposit their money in banks where it would draw interest. He also declared it permissible for Muslims to adopt Western dress.[2]

علمانے مفتی عبدہٗ کے ''اجتہادی نقطۂ نظر'' کو اس لیے قبول نہیں کیا کہ وہ اجتہاد کے لیے کتاب وسنّت کی طرف کم مغرب اور سائنس کی طرف زیادہ دیکھتے ہیں اور اسلام اور مغرب میں تطبیق کی ہر ممکن کوشش کرتے ہیں، بس کسی طرح اسلام، مغربی اقدار سے میل کھانے لگے۔ مریم جمیلہ لکھتی ہیں:

Shaikh Muhammad Abduh was hypnotized by modern science which he tried to read into the Quran. Here is one example of his reasoning at work:

1- Muhammad 'Abduh, *The Theology of Unity,* [trans., Ishaq Musa'ad & Kenneth Cragg], London: George Allen & Unwin, 1966, pp. 107-108.
2- Maryam Jameelah, *Islam and Modernism,* p. 130.

The ulema say that the *Djinn* are living bodies which cannot be seen. But it is permissible to assert that the minute living bodies only recently, discovered by means of the microscope and called microbes may well be identified as the *Djinn* ...... Consequently we Muslims in regard to the new scientific discoveries, must revise and correct traditional interpretations. The Quran is far too elevated in character to be contrary to modern science. --- quoted from *Islam and Modernism in Egypt,* Charles Adams, Oxford University Press, London, 1933.

Shaikh Muhammad Abduh was convinced not only of the supremacy of the physical sciences but also of the social sciences as interpreted by the leading Western philosophers of his day. He tried to convince his followers that Darwin's theory of evolution could be found in the Quran.[1]

مفتی عبدہٗ کے متعلق سب سے درست بات مصر کے برطانوی ناظم اعلیٰ لارڈ کرومر نے کہی ہے:

Mohammed Abdu's life lies in the fact that he may be said to have been the founder of a school of thought in Egypt very similar to that established in India by Syed Ahmed, the creator of the Alighur College.[2]

''محمد عبدہٗ مصر کے جدید ذہنی مکتب خیال کے بانی تھے، یہ مکتب خیال ہندوستان کے اس مکتب خیال سے بہت مشابہت رکھتا ہے جو علی گڑھ یونی ورسٹی کے بانی سر سیّد احمد خان نے قائم کیا تھا''۔

1- Maryam Jameelah, *Islam and Modernism,* p. 130.

2- Evelyn Baring Earl of Cromer, *Modern Egypt,* New York: Macmillan Company, 1916, Vol. II, Part IV, Chapter XXXV, p. 180.

خلفائے راشدین کا اجتہادی مسلک ـــــ تخلیقی یا تقلیدی؟

ڈاکٹر منظور احمد لکھتے ہیں:

''قرن اول میں اگر یہ تخلیقی اجتہاد ممکن تھا اور خلفائے اربعہؓ نے اس کو روا جانا تو یہ اس امر کی مزید دلیل ہے کہ زمانے کا تغیر قوانین میں تبدیلی لا سکتا ہے''۔[1]

پتا نہیں ڈاکٹر صاحب کی ''تخلیقی اجتہاد'' سے کیا مراد ہے؟ اگر حضرات خلفائے اربعہ رضی اللہ عنہم کے فقہی منہاج اور اصول وماٰخذ اجتہاد کا مطالعہ کیا جائے تو اس میں اور روایتی علما کے اصول وطریق اجتہاد میں سر مو فرق نظر نہیں آئے گا۔ خلفائے اربعہ کے اصول وطریق اجتہاد کا مطالعہ اس بات کا واضح ثبوت فراہم کر دیتا ہے کہ روایتی علما کے فقہی اور اجتہادی مناہج اور مسالک کے تشکیلی عناصر خلفائے راشدین ہی کے آثار اور خطوط سے مستعار اور ماخوذ ہیں۔

[۱] حضرتِ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بارے میں امام ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

وإن أبا بكر نزلت به قضية فلم يجد في كتاب الله منها اصلاً، ولا في السنة أثراً فاجتهد برأيه، ثم قال: هذا رأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ؛ فمني وأستغفر الله.[2]

''حضرت ابوبکرؓ کے سامنے جب کوئی مسئلہ پیش ہوتا اور نہ وہ کتاب اللہ میں اس کے لیے حکم پاتے اور نہ سُنّت میں اس کی نظیر ملتی تب وہ اپنے اجتہاد سے فیصلہ کرتے اور فرماتے یہ میری رائے ہے، اگر صحیح ہے تو اللہ تعالیٰ کا فضل ہے''۔

عن ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم؛ نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن وجد فيها ما

۱۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۸۷۔

۲۔ ابن القیم الجوزیۃ، اعلام الموقعين عن رب العالمين، فصل فيما روي عن صديق الأمة وأعلمها من إنكار الرأي، جلد ۲، صفحہ ۱۰۱۔

يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلک سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فيه بقضاء؟[1]

''میمون بن مہران کہتے ہیں کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا طریق یہ تھا کہ اگر کسی معاملے کا فیصلہ انھیں کرنا ہوتا تو پہلے کتاب اللہ میں دیکھتے، اگر وہاں اس کا حکم نہ ملتا تو سُنّتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں تلاش کرتے، اگر وہاں حکم مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے اور اگر انھیں اس مسئلے میں سُنّت کا علم نہ ہوتا تو لوگوں سے پوچھتے تھے کہ کیا تم میں سے کسی کو معلوم ہے کہ اس طرح کے کسی معاملے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی فیصلہ فرمایا ہے؟''۔

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ سیّدنا صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے بارے میں اپنی تحقیق ان الفاظ میں رقم فرماتے ہیں:

لا يحفظ للصديق خلاف نص واحدا أبداً.[2]

''صدیقِ اکبرؓ کی زندگی میں نص کی خلاف ورزی کی ایک مثال بھی موجود نہیں ہے''۔

[۲] حضرتِ عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا طریق ان کے اس خط سے معلوم ہو جاتا ہے جو انھوں نے قاضی شریح رحمہ اللہ کے نام لکھا ہے:

وفي كتاب عمر بن الخطاب إلى شريح: إذا وجدت شيئاً في كتاب الله فاقض به، ولا تلتفت إلى غيره، وإن أتاک شيء ليس في كتاب الله فاقض بما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن أتاک ما ليس في كتاب الله [ولم يسن رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقض بما أجمع عليه الناس، وإن أتاک ما ليس في كتاب الله ولا] سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يتكلم فيه أحد قبلک، فإن شئت أن تجتهد رأيک فتقدم، وإن شئت أن تتاخر فتاخر، وما أرى التأخر إلا خيراً لک.[3]

''اگر تم کوئی حکم کتاب اللہ میں پاؤ تو اس کے مطابق فیصلہ کر دو اور اس کی موجودگی میں کسی دوسری چیز کی طرف توجہ نہ کرو اور اگر ایسا کوئی معاملہ آئے جس کا حکم کتاب اللہ میں نہ ہو تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سُنّت میں جو حکم ملے اس پر فیصلہ کرو اور اگر معاملہ ایسا ہو کہ جس کا حکم کتاب اللہ میں ہو اور نہ سُنّتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں تو اس کا فیصلہ اس قانون کے مطابق کرو جس پر اجماع ہو چکا ہو۔ لیکن اگر کسی معاملہ میں کتاب اللہ و سُنّتِ رسول اللہؐ

۱۔ ابن القیم الجوزیۃ، اعلام الموقعين عن رب العالمين، فصل تأويل ما روي عن الصحابة من الأخذ بالرأي، طريقة أبي بكر وعمر في الحكم على ما يرد عليهما، جلد۲، صفحہ۱۱۵۔

۲۔ ایضاً، فصل القول في جواز الفتوىٰ بالآثار السلفية، رجحان أقوال الصديق، جلد۵، صفحہ۵۴۷۔

۳۔ ایضاً، فصل تأويل ما روي عن الصحابة من الأخذ بالرأي، جلد۲، صفحہ۱۱۵۔

دونوں خاموش ہوں اور تم سے پہلے کوئی اجماعی فیصلہ بھی نہ ہوا ہو، تو تمھیں اختیار ہے کہ یا تو پیش قدمی کرکے اپنی اجتہادی رائے سے فیصلہ کردو یا پھر ٹھہر کر انتظار کرو [تا آنکہ اس معاملے میں کوئی اجماعی فیصلہ ہو جائے] اور میرے نزدیک تمھارا انتظار کرنا زیادہ بہتر ہے"۔

[۳] سیّدنا عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے بیعت کے بعد سب سے پہلا خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا:

ألا وإني متبع ولست بمبتدع، ألا وإن لكم علي بعد كتاب الله عزوجل وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ثلاثاً: اتباع من كان قبلي فيما اجتمعتم عليه وسننتم، وسن سنة أهل الخير فيما لم تسنوا عن ملإ، والكف عنكم إلا فيما أستوجبتم.[۱]

"آگاہ ہو جاؤ! میں پیروی کرنے والا ہوں، نئی راہ نکالنے والا نہیں، میرے اوپر کتاب اللہ اور سُنّت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تمھارے تین حق ہیں، جن کی میں ذمے داری لیتا ہوں۔ ایک یہ کہ میرے پیش رو خلفا کے زمانے میں تمھارے اتفاق و اجماع سے جو فیصلے و طریقے ہو چکے ہیں ان کی پیروی کروں گا۔ دوسرے یہ کہ جو امور اہلِ خیر کے اجماع و اتفاق سے طے ہوں گے ان پر عمل درآمد کروں گا۔ تیسرے یہ کہ تمھارے اوپر دست درازی کرنے سے باز رہوں گا، جب تک تم ازروئے قانون مواخذہ کے مستوجب نہ ہو جاؤ"۔

[۴] سیّدنا علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے اپنے عہدِ خلافت میں اہلِ مصر سے بیعت لینے کے لیے قیس بن سعد بن عبادہ کے ہاتھ جو سرکاری فرمان بھیجا، وہ یہ تھا:

ألا وإن لكم علينا العمل بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، والقيام عليكم بحقه والتنفيذ لسننته.[۲]

"آگاہ رہو! ہمارے اوپر تمھارا یہ حق ہے کہ ہم اللہ عزوجل کی کتاب اور اس کے رسولؐ کی سُنّت کے مطابق عمل کریں اور تم پر وہ حق قائم کریں جو کتاب و سُنّت کی رو سے حق ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سُنّت کو جاری کریں"۔

یہ ہے حضراتِ خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے تخلیقی اجتہاد کا منہاج۔ جس سے پتا چلتا ہے کہ ان حضرات نے اپنی رائے اور قیاس سے پہلے ہمیشہ نص کو فیصلہ کن مانا ہے۔ جس سے کہیں یہ ثابت نہیں ہوتا کہ زمانے کا تغیر منصوص اور متعین قوانین میں تبدیلی لا سکتا ہے۔[۳]

۱۔ محمد بن جریر الطبری، تاریخ الأمم والملوک [تاريخ الطبري]، السعودیۃ: بیت الافکار الدولیۃ، [س-ن]، السنة الخامسة والثلاثون، ذكر بعض خطب عثمانؓ، صفحہ ۷۸۹۔

۲۔ ایضاً، السنة السادسة والثلاثون، بعثة علي بن أبي طالب قيس بن سعد بن عبادة أميراً على مصر، صفحہ ۸۳۵۔

۳۔ اس سلسلے کی بعض مثالیں ڈاکٹر صاحب نے سیّدنا عمرؓ کی طرف منسوب کی ہیں، عن قریب ان کی کتاب "اسلام۔ چند فکری مسائل" کا تحقیقی جائزہ لے کر اس انتساب کی حقیقت واضح کی جائے گی۔

باقی ڈاکٹر صاحب کی نظر میں جو اجتہاد ''تخلیقی'' ہے، وہ فی الاصل اجتہاد کی آڑ میں الحاد کا فروغ اور تقلید فرنگی کا بہانہ ہے، اس کے بنیادی خدوخال یہ ہیں:

[۱] متعین کو متغیر کردیا جائے اور اُسے ''الحق'' مانا جائے۔

[۲] صرف معقول ہی کو حقیقت مانا جائے، منقول کی حیثیت صرف معقول کی تائید ہو اور بس۔ بہ صورتِ نزاع معقول کو لے لیا جائے اور منقول کو ترک کردیا جائے۔

[۳] موجود ہی کو مطلوب و مقصود قرار دے کر اس کے حصول کو منشائے شریعت گردانا جائے۔

[۴] جدید علوم کی روشنی میں دین کی از سرِ نو تعمیر و تشکیل۔ یعنی عہدِ حاضر کی سائنس اور سوشل سائنس کو ناقابل تردید حقیقت اور معیار جان کر علوم اسلامی کو اُس منہاج میں پرکھنا۔ جو میل کھا جائیں اُنھیں قبول کرلیا جائے اور باقی کو فقہا و علما کی خرافات یا زیادہ محتاط الفاظ میں عہدِ رفتہ کی ضرورت کہہ کر اسلامی علمیت سے خارج کردیا جائے۔

[۵] عہدِ جدید کے تقاضوں کو سرعت سے ممکن الحصول بنانے کی کاوش۔ بالفاظِ دیگر گناہ گار طرزِ زندگی کا دین و شریعت میں سمو دینے کے امکانات کا فروغ۔

لطف کی بات یہ ہے کہ اجتہاد کا دعویٰ عموماً وہ لوگ کرتے ہیں جو علومِ اسلامی اور مغربی فلسفہ دونوں سے نابلد ہیں۔ اسی لیے ان کا مطالبہ ہمیشہ علما سے ہوتا ہے کہ وہ اجتہاد کریں — اجتہاد کے لیے جس علم کی اشد ضرورت ہے اور جس کے بغیر اجتہاد کا عمل مکمل نہیں ہوسکتا وہ دنیا کو حقیر سمجھنا ہے۔ احادیث کی کتب میں قائم ''ابواب الرقاق'' دنیا کی حقیقت واضح کرتے ہیں کہ جب نگاہِ مومن میں دنیا حقیر ہو کر اسے صرف آخرت مطلوب و مقصود ہو جاتی ہے تو اسے علم خشیت عطا ہوتا ہے اور اس علم سے وہ اجتہاد برآمد ہوتا ہے جو امت کی تاریخ بدل دیتا ہے، وہ دل جو دنیا کی محبت سے معمور ہو اس کا اجتہاد الحاد اور فساد کے سوا کچھ نہیں۔

سیدنا علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے یمن کا قاضی بنا کر بھیجنا چاہا تو میں نے عرض کیا، یارسول اللہؐ! آپ مجھ کم سن کو اس عہدے پر بھیج رہے ہیں؟ مجھے تو فن قضا کا کچھ علم ہی نہیں، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إن الله سيهدي قلبك، و يثبت لسانك.[۱]

''اللہ تمھارے قلب کو راستہ سمجھا دے گا اور تمھاری زبان کو ثبات عطا کرے گا''۔

جب تمھارے سامنے جھگڑے آئیں تو جب تک مدعی کی طرح مدعا علیہ کا بیان بھی بہ اطمینان نہ سن لو، فیصلہ مت دو، اس طرح درست فیصلہ تمھارے سامنے روشن تر طریق پر آجائے گا۔ سیدنا علیؓ فرماتے ہیں کہ اس کے بعد میں برابر قاضی رہا اور مجھے کبھی کسی فیصلے میں شک و تذبذب پیدا نہیں ہوا۔

۱۔ سلیمان بن اشعث ابی داؤدؒ، سنن أبي داوٗد، كتاب القضاء، باب كيف القضاء، جلد ۱، صفحہ ۱۴۸۔

معلوم ہوا کہ اجتہاد کے لیے عمر اور علم سے زیادہ خشیت، معرفت رب اور مسئولیت آخرت کی ضرورت ہے، یہی اصل اور علمِ حقیقی کا سرچشمہ ہے۔ جس دل میں خشیت نہ ہو وہ دل نہیں پتھر کی سل ہے، ایک طالب دنیا کا دل ہے جس سے حکمت کے سرچشمے نہیں پھوٹ سکتے۔ علامہ عبدالوہاب شعرانیؒ [م ۹۷۶ھ] شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ [م ۶۳۸ھ] کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے کلام اور انبیاء کرام علیہم السلام کی باتوں کو سمجھنے کے لیے ورع اور زہد فی الدنیا شرط ہے، پھر فرماتے ہیں:

و أما مع ميله إلى الدنيا فلا سبيل له إلى فهم الغوامض أبداً۔[1]

"جو شخص دنیا کی طرف مائل ہوا اسے باریکیوں کو سمجھنے کی توفیق ہی میسر نہیں آسکتی"۔

امام جلال الدین السیوطیؒ [م ۹۱۱ھ] لکھتے ہیں:

قال في البرهان: اعلم أنه لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي، ولا يظهر له أسراره، وفي قلبه بدعة أو كبر أو هوى أو حب الدنيا، أو وهو مصر على ذنب، أو غير متحقق بالايمان أو ضعيف التحقيق، أويعتمد على قول مفسر ليس عنده علم، أو راجع الى معقوله؛ و هذه كلها حجب و موانع بعضها آكد من بعض.[2]

"برہان میں کہا ہے کہ جاننا چاہیے کہ ناظر اس وقت تک معانی وحی کی تحصیل نہیں کرسکتا نہ اس پر اسرارِ وحی آشکار ہو سکتے ہیں جب تک اس کے دل میں بدعت، تکبر، اپنی رائے اور دنیا کی محبت جاگزیں ہو، یا وہ گناہ پر مصر ہو، یا ایمان پر ثابت نہ ہو، یا تحقیق میں کمزور ہو، یا کسی ایسے مفسر پر اعتماد کرتا ہو جو علم صحیح کا حامل نہ ہو۔ یہ امور سب کے سب موانع ہیں، ان کی موجودگی میں معانی وحی تک رسائی ممکن نہیں، ہاں! ان موانع میں بہ اعتبار درجہ فرق ضرور ہے"۔

امتِ مسلمہ کے زوال کا اصل سبب اجتہادی روح کا فقدان نہیں ہے بلکہ حاملان و داعیان اجتہاد کے قلوب کا خشیتِ الٰہی کے حصول اور معرفتِ رب کے جذبے سے خالی و عاری ہونا ہے۔ اسی سبب سے امتِ مسلمہ اس وقت اندرونی و بیرونی یلغار کی زد میں ہے، اس کا جسم لہولہو اور جبین خون کے قطروں سے تر بہ تر ہے۔

۱۔ عبدالوہاب شعرانیؒ، اليواقيت و الجواهر في بيان عقائد الأكابر، بیروت: داراحیاء التراث العربی، [س-ن]، الفصل الرابع: مجموعة من القواعد والضوابط التي يحتاج إليها من يريد التبحر في علم الكلام، جلد ۱، صفحہ ۵۳۔

۲۔ جلال الدین السیوطیؒ، الاتقان في علوم القرآن، النوع الثامن والسبعون في معرفة شروط المفسر و آدابه، صفحہ ۷۷۳۔

اسلام کا تصورِ تجدید ــــــ ''ایک اجتماعی غلط فہمی''

ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

''ہم عصر مغربی اور سیکولر دنیا اسلامی طرزِ اظہار کی اِس تبدیلی کو سیاسی اسلام کے تصور کا ظہور سمجھتی ہے، اور اُن کی دانست میں تصادم تہذیبوں کے مابین وقوع پذیر ہوگا اور میدان میں فوری طور پر موجود متقابل قوّت جو مغربی تہذیب کے خلاف ہے وہ اسلام ہے۔ یہ دوری تبدیلیوں کے بارے میں ایک ایسی غلط فہمی ہے جو اسلامی دنیا میں بالکل ابتدا سے پیدا ہوئی ہے..... مسلمانوں میں یہ عام عقیدہ ہے کہ ہر ہزار سال بعد ایک مصلح پیدا ہوتا ہے جو پہلے جیسی دینی پاکیزگی کو بحال کرتا ہے اور دنیا کے خاتمے کے قریب آخری نجات دہندہ آئے گا..... حاشیہ''۔[1]

اِس چند سطری اقتباس سے درج ذیل نکات مترشح ہوتے ہیں:

[۱] ڈاکٹر صاحب اسلام کے تصورِ مجددیت کو ایک ''غلط فہمی'' تصور کرتے ہیں۔ اُن کا کہنا ہے کہ یہ ''غلط فہمی'' مسلمانوں میں ابتدا ہی سے پیدا ہوگئی تھی۔

[۲] اُن کا کہنا ہے کہ مسلمانوں کے عقیدے کے مطابق مجدّد کا ظہور ہر ''ہزار سال'' کے بعد ہوتا ہے۔

[۳] چوں کہ وہ مجدّدیت کے ظہور ہی کو غلط فہمی تصور کرتے ہیں اِس لیے اُمّتِ مُسلمہ کے آخری مجدّد ''الامام المھدی'' کی آمد بھی اُن کے نزدیک ایک مشکوک تصور ہے۔

مجدّد کے تصور کو ڈاکٹر صاحب غلط فہمی قرار دے رہے ہیں وہ مسلمانوں کا خود وضع کردہ نہیں ہے، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اِس کی خبر دی ہے۔ حضرتِ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

ان اللّٰہ یبعث لھذہ الأمة علٰی رأس کل مئة سنة من یجدد لھا دینھا.[2]

''بے شک اللہ تعالیٰ اِس اُمّت کے لیے ہر صدی کے سرے پر ایسے لوگ اُٹھاتا رہے گا جو اُس کے لیے اُس کے دین کو تازہ کرتے رہیں گے''۔

۱- منظور احمد، نظریہ اور پاکستان، کراچی: شوکت ثریا پاریکھ فاؤنڈیشن [س-ن]، صفحات ۲۴-۲۶۔

۲- سلیمان بن اشعث ابی داؤدؒ، سنن أبي داؤد، کتاب الملاحم، باب مایذکر في قرن المئة، جلد۲، صفحہ ۲۳۳۔

ڈاکٹر صاحب کے اقتباس سے یہ تاثر ملتا ہے کہ مسلمانوں میں مجدّدیت کا تصور کوئی دیومالائی کہانی یا طلسماتی داستان ہے۔ اسلام میں مجدّدیت کا مقصد اور تصوّر فقط اتنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کی ہدایت اور رہ نمائی کے لیے حضراتِ انبیا و مرسلین علیہم السلام کا جو مبارک سلسلہ شروع فرمایا تھا اُسے اپنے آخری نبی حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم فرماتے ہوئے دین کی تکمیل کا اعلان فرمایا، اور دین کو ہر عہد کی کثافتوں اور آمیزشوں سے مامون و مصئون فرمانے اور اسلام کی صداقت و ابدیت پر از سرِ نو اعتماد و اعتقاد بحال کرنے کے لیے عالمِ امکان و اسباب میں کچھ افراد و اشخاص متعیّن فرما دیے جو اُمّت کی صلاح و فلاح اور اسلام کی بقا و تقویت کے لیے کوشش کرتے رہیں گے تاکہ اسلام اپنی تصویر اور تعبیر دونوں اعتبار سے جاہلیت و احداث سے محفوظ رہے۔ اور وعدۂ الٰہی **انا له لحفظون** کا غیبی و تکوینی انتظام محسوس و مشاہد ہو کر لوگوں کے سامنے آجائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا مقصد بس امت کو اِس ربّانی انتظام سے بہ طورِ پیشین گوئی آگاہ فرما دینا ہے کہ اسلام کی تاریخ میں کبھی ایسا نہیں ہوگا کہ تعلیماتِ اسلامی جاہلیت کے مقابلے میں مغلوب ہو جائے اور اُس کے معانی و مبانی میں انفکاک [breakup] پیدا ہو جائے، بلکہ اللہ تعالیٰ ہر عہد و قرن میں اِس دین کو امانت دار اور نیک لوگوں کے ذریعے غلو اور افراط کرنے والوں کی تحریفوں، کھوٹے سکے چلانے والے لوگوں کی ملمع کاریوں اور جہلا کی فاسد تاویلوں سے محفوظ رکھے گا۔ دین نہ کبھی محرف و مغلوب ہو سکتا ہے اور نہ مرورِ ایّام سے بوسیدہ۔ مجدّدیت نبوت کے مثل کوئی امرِ تشریع سے تفویض فرمودہ منصب نہیں اور نہ ہی یہ ضروری ہے کہ مجدّد کو اپنے مجدّد ہونے کا علم ہو۔ البتہ تجدید پر نبوّت کا سایہ ہوتا ہے اور مجدّد اپنے مزاج کی ہر کیفیت اور اعمال کی ہر حالت میں نبی کا کامل متبع ہوتا ہے۔ اکابر علمائے اسلام کی کتابیں مجدّدین کے تذکرے اور کارناموں سے پُر ہیں۔ ان تمام متواتر دلائل اور شواہد کے باوجود ڈاکٹر منظور احمد صاحب مسلمانوں کے تصوّرِ مجدّدیت کو ایک ''غلط فہمی'' سے تعبیر فرماتے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب نے فرمایا ہے کہ مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ مجدّد کا ظہور ہر ہزار سال کے بعد ہوتا ہے، یہ بھی ڈاکٹر صاحب کی حدیثِ تجدید، مجدّدیت کی حقیقت اور تاریخ سے ناواقفیت کا ثبوت ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے:

ان اللّٰہ یبعث لهذه الأمة علىٰ رأس کل مئة سنة من یجدد لها دینها.

''اللہ تعالیٰ ہر سو سال کے سرے پر ایسے کو اُٹھائے گا جو اس اُمّت کے لیے اُس کے دین کو تازہ کرے گا''۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجدّد کی آمد ''سو سال'' پر فرما رہے ہیں اور ڈاکٹر صاحب ''ہزار سال'' کہہ رہے ہیں۔ اُمّت کی تاریخ میں حضرتِ عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ بالاتفاق پہلے مجدّد ہیں، جن کی فہرست اور کارِ تجدید پر علما نے اپنی تالیفات میں بڑی سیر حاصل بحثیں کی ہیں۔ اگر ڈاکٹر صاحب کے ارشاد کو تسلیم کر لیا جائے تو اُمّت کی پندرہ سو سالہ تاریخ میں اب تک صرف ایک مجدّد ہو سکتا ہے۔ غالباً عربی

نہ جاننے کی وجہ سے ڈاکٹر صاحب کو یہ مغالطہ لاحق ہو گیا ہے۔ صدی کے مجدّد تو متعدد ہوئے البتہ اَلف کا مجدّد اُمّت کی پندرہ سو سالہ تاریخ میں ایک ہی ہوا اور وہ شیخ احمد سرہندی المعروف مجدّد الفِ ثانیؒ ہیں۔ الفِ ثانی کا آغاز اُمّت کے حق میں بہ نصِ حدیث شیوعِ فتن کے لحاظ سے فتح باب تھا اس لیے اس سرے پر کوئی معمولی مجدّد نہیں بلکہ رئیس المجدّدین کی ضرورت تھی۔

آخری بات یہ کہ چوں کہ ڈاکٹر صاحب مجدّدیت ہی کو مسلمانوں کی غلط فہمی پر محمول کرتے ہیں اس لیے الامام المہدی [جو بہ قول ڈاکٹر منظور احمد صاحب مسلمانوں کا ''آخری نجات دہندہ'' ہوگا] اُسے بھی ایک مشکوک نظریہ ہی سمجھتے ہیں۔ بہ طور جملہ معترضہ یہاں یہ عرض کر دینا نامناسب نہ ہوگا کہ ظہور مہدیؑ سے متعلق ڈاکٹر صاحب کی یہ تشکیک کسی تحقیق پر مبنی نہیں بلکہ اپنے ممدوح علامہ نیاز فتح پوری صاحب کی تقلید پر اُستوار ہے۔[1]

۱۔ نیاز فتح پوری، مَن و یزداں، صفحہ ۲۲۷۔

امر بالمعروف و نہی عن المنکر ــــ مفہوم، حدود اور شرائط

ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

''پاکستان[1] کے بارے میں اگر صرف اتنا کہا جائے کہ یہاں کے باشندے اپنے اوپر خود

۱- پاکستان کے متعلق ڈاکٹر صاحب کے اجمالی تاثر پر گفتگو اس وقت پیش نظر نہیں ہے۔[ڈاکٹر منظور احمد صاحب نے پاکستان کے متعلق اپنے خیالات کا مفصل اظہار ایک مضمون بہ عنوان ''پاکستان'' میں فرما دیا ہے جو روزنامہ نوائے وقت کی مسلسل تین اشاعتوں [۲۴، ۲۵، ۲۶ راگست ۲۰۰۸ء میں] شائع ہوا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے:

[۱] پاکستان نیا نام ہے۔ تاحال یہ ایک خارجی تصور ہے جو ہمارے تشخص کی علامت نہیں بن سکا۔

[۲] پاکستان نہ بنتا تو اچھا تھا۔

[۳] پاکستان بنانے کا مقصد اسلام تھا تو اس کے خدوخال کیا تھے۔

[۴] قائداعظم نے اپنے مقاصد کے لیے اسلام کو بہ طور آلۂ کار استعمال کیا۔

[۵] اسلامی تہذیب بہ طور اکائی کا تصور بیسویں صدی کی اختراع ہے۔

[۶] خدا کے مالک و خالق اور قانون دہندہ کے تصور کو سیاسی اصطلاح کے طور پر استعمال کیا گیا۔

[۷] نیابت الٰہیہ ایک استعارہ ہے، اس لیے انسان اللہ کا نائب نہیں ہے۔

[۸] اسلام وحدت پیدا نہیں کرتا۔

[۹] اسلام میں سیکولرزم کوئی مسئلہ نہیں یہ مسئلہ تو تھیوکریسی نے پیدا کیا ہے۔

[۱۰] نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مکے میں مصلح تھے [یعنی رسول نہیں تھے] اور مدینہ پہنچ کر سیاسی بن گئے۔

[۱۱] مسلمانوں کے ذہن میں سمع واطاعت کا فلسفہ ہی سیاسی اور مذہبی اعتبار سے محکم تاریخی اسلوب رکھتا ہے، جو شخصی آزادی اور جمہوریت کے تصور کے یک سر خلاف ہے۔

[۱۲] مسلمانوں میں اخلاقی یا غیر اخلاقی قدریں بہ ذاتِ خود کوئی شے نہیں ہیں بلکہ یہ خدا کا حکم ہیں۔ جس پر عمل سے فرد کی شخصی آزادی ختم ہو جاتی ہے۔

[۱۳] قانون سازی محدود ہو گئی ہے جس کی وجہ سے شریعت سے بہتر قانون نہیں بنایا جا سکتا اور نہ اجتہاد سے مکمل تبدیلی لائی جا سکتی ہے۔

ڈاکٹر منظور صاحب کے ان خیالات پر ایک عمدہ نقد جناب طارق جان صاحب کے قلم سے نوائے وقت ہی میں شائع ہو چکا ہے جسے بعد ازاں ''دانش وری یا تخریب کاری'' [ادارہ پاکستانیات ۴۸۶ سیٹلائیٹ ٹاؤن گوجرانوالہ] =

حکومت کرنا چاہتے ہیں تو درست، لیکن اسلام اور نظریے کے نام پر عوام کی جذباتیت سے فائدہ اٹھانا صحیح نہیں ہے۔ اسلامی نظریے سے متعلق جتنا شور و غوغا پاکستان میں ہوتا ہے شاید کسی ملک میں نہ ہوتا ہوگا۔ لیکن اس سارے شور کا نتیجہ یہ ہے کہ سارے ''نظریاتی'' لوگ اب ایک ہی کام میں مصروف ہو گئے ہیں اور وہ ہے اسلامی حکومت کا قیام، وہ جو معاشرے میں ایک جماعت ہونی چاہیے جو دنیا کے طالب نہ ہوں جو اپنے عمل اور اخلاق سے دوسروں کے لیے قابل تقلید نمونہ بنیں، جو اپنی اخلاقی قوّت سے معاشرے میں اُمید کی قندیل کو روشن رکھیں، افسوس ان سے معاشرہ خالی ہوتا جارہا ہے، دنیا کی اخلاقی طاقت آج بھی حکومتیں نہیں ہیں، بلکہ وہ لوگ ہیں جو حکومت کے طالب نہیں بلکہ اپنے کردار، بے لوث خدمت سے اور کسی حد تک ترکِ دنیا سے لوگوں کو متاثر کرتے ہیں۔ قرآن کریم کی آیت کہ تم میں کچھ لوگ ہونے چاہئیں جو معروف کا حکم کریں اور منکر سے روکیں کی تفسیر بھی آج کل یہ ہوگئی ہے کہ ''معروف'' کو بہ زور نافذ کریں اور منکر کو بہ زور ختم کریں۔ ہمارے مصلحین یہ بات بھول گئے کہ اخلاق کا نفاذ بہ زور نہیں ہوتا بہ رضا و رغبت ہوتا ہے''۔[1]

ڈاکٹر صاحب نے منقولہ بالا اقتباس میں تین نکات پر گفتگو فرمائی ہے:

[۱] پاکستان کے تمام ''نظریاتی'' لوگ، پاکستانی مسلمانوں کی اسلامی جذباتیت سے فائدہ اٹھا کر بس ایک ہی کام میں لگ گئے ہیں اور وہ ہے اسلامی حکومت کا قیام۔ گویا یہ کوئی اہم کام نہیں ہے۔

[۲] معاشرے میں مثالی اخلاق و کردار کی حامل ایک جماعت ایسی بھی ہونی چاہیے جو اقتدار و حکومت کی طالب نہ ہو بلکہ ترکِ دنیا کی علم بردار ہو۔

[۳] قرآن حکیم میں بیان فرمودہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے احکام محض دعوتِ اخلاق میں محدود و محصور ہیں جن کا نفاذ بہ رضا ہوتا ہے بہ زور نہیں، اور عہد حاضر کی مذہبی جماعتوں نے اسے بہ زور نافذ کرنے کی غلطی کا ارتکاب کیا ہے۔

تینوں نکات کے سلسلے میں چند باتیں اختصار کے ساتھ لکھی جاتی ہیں:

اسلامی حکومت کا قیام: اہم ترین دینی مقصد:

جہاں تک پہلے نکتے کا تعلق ہے تو پتا نہیں ڈاکٹر صاحب کس دنیا میں رہتے ہیں، کبھی خواب و خیال اور تصورات کی دنیا سے باہر نکل کر حقیقت پسندی اور واقعیت کا بھی ثبوت دینا چاہیے۔ اگر واقعۃً

= کے نام سے علیحدہ بھی طبع کر دیا گیا ہے۔ اب یہ رسالہ طارق جان کی معرکہ آرا کتاب سیکولرزم: مغالطے اور مباحث [اسلام آباد: ایمل مطبوعات، ۲۰۱۲ء، صفحات ۱۳۶-۱۶۴] میں شامل ہے۔ اس رسالے کے مطالعے کے بعد اندازہ ہوتا ہے ڈاکٹر صاحب نے اسلام پر مشقِ ناز کے ساتھ ساتھ اب فلسفۂ تاریخ کو بھی موضوعِ سخن بنالیا ہے، ان تخریبی افکار کی آبیاری روشن خیالی اور آزادیٔ افکار کے نام پر کی جارہی ہے۔

۱۔ منظور احمد، نظریہ اور پاکستان، صفحہ ۲۸۔

پاکستان کے تمام ''نظریاتی'' لوگ بس اسی ایک کام میں جُت چکے ہوتے تو یہاں اب تک اسلامی حکومت قائم ہو چکی ہوتی ــــ رہی اسلامی حکومت کے قیام کی بات تو اگر قرآن و حدیث اور اسلامی تاریخ کا مطالعہ فرما لیا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ اسلامی حکومت کے قیام کے مکلف پوری دنیا کے مسلمان ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقاصد بعثت میں سے ایک مقصد حکومت الٰہیہ کا قیام اور دنیا میں ربانی سیاست و معاشرت اور اخلاق و اعمال کا نفاذ تھا۔ ڈاکٹر صاحب اسے پاکستان کے نظریاتی لوگوں کی نفسیات قرار دے رہے ہیں، جب کہ امام ابن حزم رحمہ اللہ [م ۴۵۶ھ] لکھتے ہیں:

اتفق جميع أهل السنة و جميع المرجئة وجميع المعتزلة وجميع الشيعة و جميع الخوارج على وجوب الامامة، وأن الأمة فرض واجب عليها الانقياد لامام عادل يقيم فيهم أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم. [1]

''تمام اہل سنت، مرجیۂ، معتزلہ، شیعہ، خوارج سب کا اتفاق ہے کہ نصبِ امام واجب ہے اور یہ کہ امت پر ایسے امام عادل کی اطاعت واجب ہے جو احکام الٰہی کو قائم کرے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لائے ہوئے احکامِ شریعت کے مطابق ان کا سیاسی نظام قائم کرے''۔

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ [م ۷۲۸ھ] لکھتے ہیں:

يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين اء لابها. [2]

''اس بات کا جاننا ضروری ہے کہ ریاست وحکومت کا قیام دین کے عظیم ترین فرائض میں سے ہے، اور قیام دین اس کے بغیر ممکن نہیں''۔

حضرت امام قرطبی رحمہ اللہ [م ۶۷۱ھ] لکھتے ہیں:

ولا خلاف في وجوب ذلک بين الأمة و لا بين الأئمة. [3]

''نصب امامت کی فرضیت میں امت اور ائمہ کے مابین کوئی اختلاف نہیں''۔

علامہ ابن خلدون رحمہ اللہ [م ۸۰۸ھ] لکھتے ہیں:

إن نصب الامام واجب، قد عرف وجوبه من الشرع باجماع الصحابة و

۱- علی بن حزم الاندلسیؒ، الفصل في الملل والأهواء و النحل، بیروت: دار الجیل، ۱۴۱۶ھ، الكلام في الامامة والمفاضلة، جلد ۴، صفحہ ۱۴۹۔

۲- تقی الدین ابن تیمیہؒ، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، بیروت: دار الآفاق الجدیدۃ، ۱۴۰۳ھ، القسم الثاني: الحدود والحقوق، الباب الثاني: الحدود والحقوق التي لآدمي معين، الفصل الثامن: وجوب اتخاذ الامارة، صفحہ ۱۳۸۔

۳- محمد بن احمد القرطبیؒ، الجامع لأحكام القرآن، جلد ۱، صفحہ ۳۹۵۔

التابعين ...... و كذا في كل عصر بعد ذالک. ولم يترک الناس فوضى في عصر من الأعصار. و استقر ذالک إجماعاً دالاً على وجوب نصب الامام.[1]

''بے شک امام [خلیفہ] کا مقرر کرنا فرض ہے، اس کا وجوب، شریعت، صحابہؓ و تابعینؒ کے اجماع سے ثابت ہے......اور اسی طرح ہر زمانے میں ہوتا رہا ہے اور اس بات پر اجماع ہو گیا جو نصب امامت کے وجوب پر دلالت کرتا ہے''۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ [م ۱۱۷۶ھ] ارقام فرماتے ہیں:

واجب بالکفایه است بر مسلمین الی یوم القیامه نصب خلیفه مستجمع شروط.[2]

''مسلمانوں پر ایسے خلیفہ کا مقرر کرنا، جو جامع شرائط خلافت ہو، روزِ قیامت تک فرض کفایہ ہے''۔

اسلام کی برکت سے مسلمانوں کا خمیر ہی اس سے اٹھا ہے کہ پورا معاشرہ فرد اور اجتماع سمیت کلیۃً الٰہی نظام و قانون کا تابع ہو جائے۔ دین زندگی کے ہر شعبے اور حیات کے ہر گوشے میں عملاً داخل و نافذ ہو جائے۔ اس کے قیام و نفاذ میں دیگر اجزا کے ساتھ ساتھ سیاست شرعیہ بھی اسلام کا اہم ترین جز ہے۔ دین کے تمام اجزا مل کر اسلام کو من حیث الکل بہ طور نمونہ اور معیار عالمِ انسانیت کے سامنے پیش کرتے ہیں، انھیں اپنے دامن رافت میں آنے اور دین حق کے قبول کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔ اسلام باطل نظاموں کی چاکری اور ان سے give and take کی مصالحت کے لیے نہیں آیا۔ اسے رعایت نہیں حاکمیت مطلقہ مطلوب ہے کہ ملک بھی اللہ تعالیٰ کا اور حکم بھی اللہ تعالیٰ کا۔ مسلمانوں کی غلامی اور آزادی کی ہر تعریف اسی قول فیصل سے متعین ہوتی ہے، اگر یہ ہے تو ہم آزاد ہیں ورنہ غلام، چاہے دنیا کے نقشے میں کتنے ہی وسیع رقبے پر ایک آزاد مملکت کی حیثیت سے ہمارے ملک کا نام موجود ہو۔ اسلام جس معاشرے کے قیام کا ضامن ہے وہاں موانع کی احتمالی بالادستی بھی غلامی ہی کی ایک شکل ہے ـــــ اسلام اپنا ایک مستقل قانون شہادت اور فوج داری و دیوانی قانون رکھتا ہے، تجارت و معاملات، نکاح و طلاق، وراثت و وصیت اور بیع وہبہ وغیرہ کے لیے اس کا اپنا ایک نظام قانون و ہدایت ہے۔ جس کو بہ روئے کار آنے کے لیے بجا طور پر اقتدار و تحکم درکار ہے۔ اگر ایسا نہ ہو سکے تو شریعت کا ایک بڑا حصہ معطل اور ناقابلِ عمل ہو جائے گا۔ راسخ العقیدہ اسلام جہاں بھی موجود ہے، چاہے وہ خود پر جدت و جدیدیت کے کتنے ہی نقاب ڈالے، اصلاً وہ ریاست کا طالب ہے۔ شریعت کا کامل نفاذ اور شریعت کی کامل پابندی کا تصور ریاست و حکومت کے بغیر ناممکن ہے۔ اسلام جہاں جہاں اور جس جس شکل میں موجود ہے آخر کار وہ سیاسی غلبے اور ریاستی تسلط کا پیغام بَر بن جاتا ہے۔ اس کے بالمقابل ہندومت، عیسائیت اور یہودیت میں مذہب ریاست کے بغیر بھی قابل عمل ہے۔ اسلامی طرز زندگی اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتی جب تک وہ

۱۔ عبد الرحمٰن ابن خلدونؒ، المقدمة، الفصل الثالث من الكتاب الأول، في اختلاف الأمة في حكم الخلافة وشروطها، جلد ۱، صفحہ ۳۳۰۔

۲۔ شاہ ولی اللہؒ، ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء، کراچی: قدیمی کتب خانہ [س۔ن] جلد ۱، صفحہ ۱۷۔

نجی خانے سے بالا خانے تک سرائیت نہ کر جائے۔ اسلام نجی [private] اور عوامی [public] دائروں کی تقسیم روا نہیں جانتا۔ یہاں ایک ہی دائرہ ہے جو خاندان سے ایوان تک محیط ہے۔ اسی غلبے کے عدم وجود نے مسلمانوں کو اپنی آزادی اور غلامی کو سیاسی و معاشی نقطۂ نظر سے دیکھنے کا عادی بنا رکھا ہے۔ زوال سے دوبارہ کمال تک کی خوابیدہ طلب میں آج مسلمانوں کا قبلۂ مقصود اور مطمح نظر بس دنیا ہی ہے۔ عبادات و اذکار کے لگے بندھے نظام اور نماز روزے کی رسمی پابندی نے مسلمانوں کے وجود کو غلامی کے احساس کی شدت سے بڑی حد تک بیگانہ وانجان بنائے رکھا ہے۔ دوسری طرف باطل کیشوں کو یہ موقع فراہم کیا کہ وہ اسلامی اصطلاحات کی آڑ میں لادینیت [Sacularism] اور باطل اقدار کو مسلم معاشرے میں نہایت چابک دستی اور مخفی طریق پر کاشت کر سکیں۔ اگر چہ اس سے بدعقیدگی، عملی اختلال اور تہذیبی انتشار و تموج کے کئی مظاہر سامنے آئے مگر معاشرہ مجموعی طور پر کبھی بھی دیدۂ بینا اور گوشِ شنوا رکھنے والے لوگوں سے خالی نہیں رہا۔ اس کی خاکستر میں ''شرارِ آرزو'' رکھنے والے ہمیشہ موجود رہے ہیں۔ امت مسلمہ میں اپنی مضمحل سے مضمحل حالت میں بھی دینی بیداری اور شدتِ تعلق کا اتنا ہمہمہ، دبدبہ اور طنطنہ موجود ہے، جس نے آج بھی جدیدیت پسندوں کو اپنے نفس کے مکمل اظہار سے خائف کر رکھا ہے۔ آج تک لوگ خود کو دینی نظام استناد یا ڈاکٹر منظور احمد صاحب کی اصطلاح میں ''نیت خدا کے شارحین'' سے آزاد نہیں کر سکے۔ من حیث الکل آج بھی معاشرے میں ان ہی کا چلن ہے۔

پاکستان: نفاذِ اسلام کی کوشش ناجائز مطالبہ؟

ڈاکٹر منظور احمد صاحب پاکستان میں اسلامی حکومت کے قیام کے مطالبے کو پاکستانی عوام کی اسلامی جذباتیت سے فائدہ اٹھانے کے مرادف گردان رہے ہیں۔ سب سے پہلا سوال تو یہی اٹھتا ہے کہ یہاں اسلامی حکومت کے قیام کی حقیقی کوشش اور جدوجہد کر کون رہا ہے؟ بلکہ ہم تو یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب اور دیگر جدیدیت پسند حضرات ایک مشن کے تحت حدود و تعزیرات میں تغیر اور اسلامی قوانین میں تبدیلی کی جو کوشش اجتہاد کے نام پر فرما رہے ہیں یہ بھی کارِ عبث اور تضیع اوقات ہے کیوں کہ ان ابحاث و مذاکرات کا موضوع تو وہ معاشرہ ہے جہاں اسلامی نظام نافذ ہو۔ کاش یہ محنت اور وقت ڈاکٹر صاحب کسی اور نادر اور طبع زاد موضوع کی تحقیق و تفہیم اور تفتیش میں صرف فرماتے، مغربی افکار و اقدار ہی کا تحلیل و تجزیہ فرما دیتے تو اس ایجابی علمی خدمت سے بہتوں کا بھلا ہو جاتا۔

اس بات کے ساتھ ایک سوال مزید قابلِ غور ہے کہ پاکستان کس لیے بنایا گیا تھا؟ سیکولرازم کی آبیاری کے لیے یا ملت کے انفرادی تشخص کی حفاظت اور اسلامی معاشرے کے قیام کی عملی کوشش کے لیے، جہاں اسلام اپنی حقیقی تعلیم و تعبیر کے ساتھ زندگی کے ہر شعبے پر حاوی ہو اور مسلمانوں کے انفرادی و اجتماعی اعمال اللہ تعالیٰ کی حاکمیت مطلقہ سے زندہ محسوس تعلق پر استوار ہوں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کامل اتباع اور حقیقی غلامی ہی زندگی کا نصب العین متعین کر سکے۔

جس نعرے کی بنیاد پر پاکستان کا مطالبہ کیا گیا تھا وہ پاکستان کا مطلب کیا: لا الہ الا اللہ ہے۔ اگر یہ بنیاد اور مقصود نہیں تو پھر یہ پاکستان نہیں ہندوستان ہی ہے، چاہے لاکھ بار اسے پاکستان گردانا جائے، اس مسئلے کے اثبات میں حوالے اور اقتباسات سے مضمون کو گراں بار کرنا مناسب نہیں معلوم ہوتا۔[1] سرِدست پروفیسر کینٹ ول اسمتھ کا فقط ایک اقتباس ملاحظہ فرمایئے جس سے اندازہ ہو جائے گا کہ ایک ''پاکستانی'' جدیدیت پسند اور سیکولر کی سوچ اسے تاریخ کو اپنے مخصوص افکار کی عینک لگا کر دیکھنے کے باعث حقیقت و واقعیت سے دور کر کے کس طرح دیانت کا خون کروا دیتی ہے۔ جس سے ایک غیر پاکستانی مغربی بہرہ ور ہے:

> Ideologically it was not a territorial or an economic or a linguistic or even, strictly, a national community that was seeking a state, but a religious community. The drive for an islamic state in India was in origin not a process by which a state sought Islamicness but one by which Islam sought a state.[2]

جب تحریکِ پاکستان سے لے کر قیامِ پاکستان تک اسلام اور نظریے کی جذباتیت قائدین کے بیانات اور عوام کی کیفیات سے ظاہر ہے تو نفاذِ اسلام کے سلسلے میں جذباتیت [اول تو ہے نہیں اور اگر بالفرض ہے بھی تو] کیوں بُری ہو گئی ہے؟ جس مقصد کے لیے یا جس بنیاد پر یہ ملک حاصل کیا گیا تھا، اس کی تعمیر و تشکیل ان ہی خطوط پر ہونی چاہیے جو اس مقصد کا تقاضا ہے۔

صوفیہ کرام اور ریاست و حکومت:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب اسلامی معاشرے میں ایک ایسی جماعت کی موجودگی کے خواہاں اور متمنی بھی ہیں جو ترکِ دنیا کی علم بردار ہو، جو اپنے بے مثل اخلاق اور رفعت کردار سے دوسروں کے لیے قابلِ تقلید نمونہ بن سکیں اور جو حکومت کے طالب نہ ہوں۔

یہ بات ٹھیک ہے کہ دنیا کی محبت اور دین ایک دل میں جمع نہیں ہو سکتے اور زمانہ ایسے لوگوں سے خالی ہوتا جا رہا ہے، لیکن ڈاکٹر صاحب یہاں دراصل دین اور دنیا کی دوئی کا تصور پیش فرما رہے ہیں۔

۱۔ قائداعظم محمد علی جناح نے قیامِ پاکستان سے قبل اور اس کے بعد متعدد مرتبہ پبلک اعلانات میں واضح کیا کہ قیامِ پاکستان کا مقصد کیا ہے۔ ان کے یہ اعلانات خورشید احمد خان یوسفی کی مرتبہ کتاب *Speeches, Statements & Messages of the Quaid-e-Azam: 1941 [April 14]-1945,* [Bazm-e-Iqbal, 1996] میں ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں، جس میں حوالوں کا بھی اہتمام کیا گیا ہے۔ جمیل الدین احمد صاحب کی کتاب *Some Recent Speeches and Writings of Mr. Jinnah,* [S. M. Ashraf, 1947] بھی اس سلسلے کی اہم کتاب ہے۔

2- Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History,* New American Library, 1959, p. 216.

جیسے صدیوں پہلے مغرب میں کلیسا نے City of God اور City of Man کے تحت مادی و روحانی دنیا کو دو الگ حصوں میں تقسیم کر کے دین کو دنیا سے الگ کیا۔ ڈاکٹر صاحب نے مغرب خصوصاً امریکہ کے اس اقدام کو درست قرار دیتے ہوئے عقل کا فیصلہ یوں سنایا ہے: ''......عقل کی عدالت تسلیم کرتی ہے کہ مغرب نے بہ شمول امریکہ مذہب کو ریاستی فیصلوں سے علیحدہ رکھنے کا جو فیصلہ کیا تھا وہ درست تھا''۔[1] یہ اس سوچ کا اظہار ہے کہ دین کا تعلق فرد کے ذاتی دائرے اور نجی زندگی سے ہے، اجتماعیت میں دخل اندازی اور زندگی کے مرکزی دھارے میں شمولیت اس کا حق نہیں، اس کی جگہ مسجد و خانقاہ اور مدرسہ و مکتب ہے اور اس سے مقصود محض ذکر و تسبیح۔ جب ہماری مذہبیت انگیخت کرے گی تو ہم خود گھنٹے دو گھنٹے کے لیے وہاں حاضر ہو جائیں گے، لیکن اسے ہرگز یہ حق نہیں کہ اپنے جامے سے قدم باہر نکال کر ہمارے بالا خانوں، ایوانوں اور درباروں کا رخ کرے ــــ ورنہ اخلاق حمیدہ کا اکتساب و اتصاف اور رذائل کا ترک کسی ایک طبقے یا گروہ کی ذمے داری نہیں بلکہ کل امت مسلمہ کا ان اوصاف و کمالات سے آراستہ ہونا ضروری اور اسلام کا مقتضیٰ ہے۔ تزکیہ باطن، تصفیہ قلب اور اخلاقی صفات سے معمور و مزین ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ آدمی رُہبانیت اختیار کرتے ہوئے ترک دنیا کا علم بردار بن جائے۔ اسلام آدمی کو رُہبانیت، تعطل و بے عملی، حالات سے شکست خوردگی اور کارزار سے فرار نہیں سکھاتا، بلکہ افراد، ریاست، معاشرت اور حکومت و اقتدار تک ہر جگہ حقیقی تشخص کے حامل و مصداق افراد کی موجودگی و فراہمی کا مطالبہ کرتے ہوئے اسے متوازن و منضبط تنوع عطا کرتا ہے۔ آخرت میں مسئولیت و جواب دہی کا مستقل استحضار صوفیت و سیاست اور شریعت و طریقت میں کوئی منافات باقی نہیں رہنے دیتا۔ اس استحضار کے اطلاقی جہات مسلمانوں کی تاریخ میں دربار سے لے کر درگاہ تک ہر جگہ نظر آتے رہے ہیں۔ بہت دور جانے کی ضرورت نہیں اگر برعظیم ہی کی تاریخ پر نظر ڈالی جائے تو درگاہ و دربار کے درمیان اس ربط و تعلق اور اس کے نتیجے میں میسر آنے والے تہذیبی توازن کی بہت سی مثالیں مل جائیں گی۔ اگر خدا اساسی طبیعت کا داعیہ بن جائے اور مزاج اطاعت پر ڈھلا اور قائم ہو تو اقتدار و حکومت بھی دائمی کامیابی و کامرانی کا ذریعہ بن سکتی ہے۔ اور اس اقتضا اور داعیے کی معدومیت علائق دنیا سے ترک کے توغل کے باوجود خذلان و ہلاکت سے نہیں روک سکتی۔ بالفاظِ دیگر طبیعت اور مزاج میں یک سوئی ہو تو اسباب کے خلقی اختلاف میں وحدت پیدا ہو جاتی ہے۔ خلفاے راشدینؓ اس متنوع امتزاج کا حقیقی مصداق اور وحدت کا کامل نمونہ ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اپنے فضائل و کمالات اور علم و عمل کے اعتبار سے سب سے بڑی چار شخصیتیں جو اپنے وجود و عمل کی ہر جہت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تربیت کا مثالی نمونہ اور معجزاتی مظہر ہیں۔ جن کی اتباع کامل سے راہ دین متعین ہوئی اور بعد والوں کے لیے معیار قرار دی گئی۔ جن کے اعمال اور فیصلوں کو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ''سنت'' قرار دیا، وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد امور دنیا سے منقطع ہو کر، نعوذ باللہ، سنیاس نہیں لے بیٹھے تھے، بلکہ انھوں نے

۱۔ منظور احمد، پس چہ باید کرد؟، صفحہ ۱۵۔

آگے بڑھ کر امت کی ناؤ کو سنبھالا اور اپنے معیاری کردار و اعمال اور اخلاق کے ساتھ مسند خلافت کو بھی جائے عبادت بنا دیا۔ اور دنیا کو یہ اصول عطا فرمایا کہ اگر طلب آخرت اور رضائے الٰہی کا حصول پیش نظر اور شاملِ عمل ہو تو کارِ دنیا کی انجام دہی بھی دین بن کر باعث خیر اور موجب آخرت ہو جاتی ہے۔ بالفاظِ دیگر دین کا آسمان پوری زندگی اور معاشرے پر سایہ فگن رہے تا کہ زندگی کا ہر شعبہ اور حیات کا ہر گوشہ اپنی تمام تر وجودی معنویت اور امتزاجی تنوع کے ساتھ فرد اور قوم ہر سطح پر اپنی انفرادیت کا اظہار و اثبات کر سکے۔ اسلام عبادت و سیاست کے درمیان کسی خط متارکہ کا قائل نہیں۔ یہ بات اتنی بدیہی ہے کہ مسلمان تو مسلمان مستشرقین بھی اس حقیقت سے بہ خوبی آگاہ ہیں۔ مشہور مؤرخ نکلسن لکھتا ہے:

> Islam allows no distinction between Church and State ...... it is impossible to treat with the politics apart from religion [1]

ایک اور مغربی مفکر تو دین و سیاست کی عدم تفریق کو نبوت کے جوہر سے تعبیر کرتا ہے، وہ لکھتا ہے:

> What is the distinguishing characteristic of the prophetic idea? It is the notion that religion and politics are inseparable.[2]

> ''تصور نبوت کی ممتاز اور نمایاں خصوصیت کیا ہے؟ وہ یہ حقیقت ہے کہ دین اور سیاست میں تفریق ممکن نہیں''۔

ڈاکٹر صاحب کا موقف اس مفروضے پر قائم ہے کہ اقتدار کی طلب اور حکومت کا جذبہ ہمیشہ حب دنیا کے داعیے سے پیدا ہوتا ہے، اور اخلاقی کردار کا حامل ہمیشہ اقتدار و حکومت کو قابل نفرت سمجھتا ہے۔ اس مفروضے کے ازالے کے لیے سطور گزشتہ میں اُصولی نکات کی نشان دہی کر دی گئی ہے۔ لیکن ہماری موجودہ سیاسی فضا کو سامنے رکھتے ہوئے بات کچھ غلط بھی نہیں بلکہ یہ مفروضہ جزوی واقعیت کا حامل معلوم ہوتا ہے۔ آج ہماری مجموعی سیاسی لیڈرشپ اعلیٰ سے اسفل تک اپنا کوئی ایک ایسا قابل ذکر نمائندہ پیش نہیں کر سکتی جو فکر و عمل، تہذیب و سیاست، قانون و معاش اور نظریہ و علم کی سطح پر بلا تاویل اسلامیت کا عامیانہ مظہر بھی بن سکتا ہو جس کے معیاری اور منتہائی نمونے ہماری تاریخ میں موجود رہے ہیں۔ اس کی بنیادی وجہ فرد کی تبدیلی کے بغیر حالات کی تبدیلی کا خواب ہے ـــ تاہم عہد حاضر میں اس حقیقی اور مطلوب تشخص کا فقدان اسلام کے اس بنیادی مقصد، یعنی حکومت الٰہیہ، کے قیام سے مانع نہیں ہو سکتا اور نہ ہی اسے نفس مسئلہ کے انکار کا زینہ بنایا جا سکتا ہے ـــ ہمارے جدیدیت پسند بدقسمتی سے جس معاشرے میں رہتے ہیں وہاں نظریہ عمل سے نہیں بلکہ عمل نظریے سے پیدا ہوتا ہے۔ انھیں جان رکھنا چاہیے کہ کسی بھی معاشرتی نظام کی سیاسی تشکیل جن

1- Reynold Alleyne Nicholson, *A Literary History of Arabs*, Cambridge University Press,1953, pp. 170, 182.

2- Hermann Cohen, *Religion of Reason: Out of the Sources of Judaism*, London: Continuum International Publishing Group, Ltd., 1972, p.25.

معیارات پر کی جانی چاہیے وہ اپنی غایت کے اعتبار سے دنیوی نہیں ہوتے۔ ان کے بنیادی اہداف اور اساسی مقاصد محض حصول آزادی اور اقتصادی بہبود پر انحصار نہیں کرتے بلکہ ان کا مقصد آدم گری و مردم سازی ہوتا ہے۔ اور سیاست دنیا کے راستے سے اس مقصود کے حصول کو ممکن بناتی ہے۔

جس طبقے کے نام پر ڈاکٹر صاحب نظریاتی لوگوں کو ترک دنیا کا مشورہ دے رہے ہیں، یعنی صوفیہ، تو انھوں نے کبھی ترک دنیا کا درس نہیں دیا، نہ ہی دنیا سے بہ قدر ضرورت انتفاع سے منع فرمایا، بلکہ دنیا سے تمتع کی حدود متعین فرماتے ہوئے اس کی محبت میں افراط سے روکا ہے، زہد و تقشف ترک دنیا کا نہیں بلکہ حب دنیا سے اغماض کا نام ہے، مسلمانوں کی صوفیانہ روایت کے مسلم امام سے اس امر کی شہادت ملاحظہ کیجیے، شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہ اللہ [م ۵۶۱ھ] کا ارشاد ہے:

''دنیا ہاتھ میں رکھنی جائز۔ جیب میں رکھنی جائز۔ کسی اچھی نیت سے اس کو جمع کر رکھنا جائز، باقی قلب میں رکھنا جائز نہیں [کہ دل سے بھی محبوب سمجھنے لگے] دروازے پر اس کا کھڑا ہونا جائز، باقی دروازے سے آگے گھسنا ناجائز ہے اور نہ تیرے لیے عزت''۔[1]

صوفیہ بہ قدر ضرورت دنیا کے استعمال سے کیسے منع کر سکتے ہیں؟ جب کہ قرآن نے حکم دیا ہے:

وَ لَا تَنْسَ نَصِیْبَکَ مِنَ الدُّنْیَا [۲۸:۷۷]

''اور دنیا سے اپنا حصہ لینا نظر انداز نہ کرو''۔

حضرت عارف رومیؒ نے کہا:

چیست دنیا از خدا غافل بدن
نے قماش و نقرہ و فرزند و زن

ڈاکٹر منظور احمد: امر بالمعروف اور نہی عن المنکر: فاش غلطیاں:

ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے:

''قرآن کریم کی آیت، کہ تم میں کچھ لوگ ہونے چاہئیں جو معروف کا حکم کریں اور منکر سے روکیں، کی تفسیر آج کل یہ ہو گئی ہے کہ معروف کو بہ زور نافذ کریں اور منکر کو بہ زور ختم کریں۔ ہمارے مصلحین یہ بات بھول گئے کہ اخلاق کا نفاذ بہ زور نہیں ہوتا بہ رضا و رغبت ہوتا ہے''۔

اس سلسلے میں صورت مسئلہ اس وقت تک واضح نہیں ہو سکے گا جب تک درج ذیل امور تنقیح کے ساتھ سامنے نہ آجائیں:

۱۔ عبدالقادر الجیلانیؒ، فیوض یزدانی ترجمہ الفتح الربانی، مترجم: عاشق الٰہی میرٹھی، کراچی: مدینہ پبلشنگ کمپنی، ۱۹۸۲ء، مجلس ۵۱، صفحہ ۳۷۱۔

[۱] امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے کیا مراد ہے؟ آیا محض اخلاق یا کچھ اور؟

[۲] امر معروف اور انکار منکر محض دعوت و تلقین سے ہو گا یا قوت و نفاذ سے بھی۔

سورۃ آلِ عمران کی آیت مبارکہ [نمبر ۱۰۴] کے ضمن میں منقولہ بالا نکتہ آفرینی کرتے ہوئے ڈاکٹر منظور احمد صاحب نے مندرجہ بالا دونوں نکات کو نہ صرف نظر انداز کیا ہے، بلکہ دعوت اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فرق کو ملحوظ نہ رکھتے ہوئے اسے مجرد دعوت و ترہیب اور وعظ و تلقین تک محدود فرما دیا ہے۔ اگر ڈاکٹر صاحب نے اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں موجود احادیث [کے ترجمے] اور اردو تفاسیر ہی سے علمائے سلف کے تفسیری اقوال دیکھ رکھے ہوتے تو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو محض دعوت و تلقین تک محدود کرتے ہوئے اس کے حاکمانہ نفاذ کی تفسیر کو ''آج کل'' کی تفسیر ہونے کا طعنہ نہ دیتے۔

معروف و منکر: مفہوم و مراد:

معروف و منکر کی تعیین کوئی فلسفیانہ بحث تو ہے نہیں جس پر بے لاگ نکتہ آفرینی کی جائے، یہ تو شرعی اصطلاحات ہیں جن کا مطلب بھی شریعت ہی طے کرے گی اور تعین بھی۔ اصطلاح شریعت میں معروف وہ نیکیاں ہیں جو اسلامی معاشرے میں جانی پہچانی ہیں اور جس سے شریعت نے روکا ہو، وہ مفسدات اور برائیاں منکر کہلاتی ہیں۔ حافظ ابن جریر الطبری [م ۳۱۰ھ] لکھتے ہیں:

أصل المعروف كل ما كان معروفاً ففعله جميلاً مستحسناً، غير مستقبح في أهل الايمان بالله. و انما سميت طاعة الله معروفاً؛ لأ نه مما يعرفه أهل الايمان ولا يستنكرون فعله، واصل المنكر ما أنكره الله، ورأ وه قبيحاً فعله، ولذلك سميت معصية الله منكراً؛ لأن أهل الايمان بالله ويستكنرون فعلها.[۱]

''معروف کے اصل معنی یہ ہیں کہ ہر وہ چیز جس کا کرنا جانا پہچانا ہو اور اہل ایمان کے نزدیک اچھا اور مستحسن ہو اور وہ اس کو قبیح نہ سمجھتے ہوں۔ اور اللہ تعالیٰ کی اطاعت کو بھی معروف اس لیے کہتے ہیں کیوں کہ یہ ان چیزوں میں سے ہے جنھیں اہل ایمان پہچانتے ہیں اور اس کے کرنے کو پسند کرتے ہیں اور منکر کی اصل یہ ہے کہ جسے اللہ تعالیٰ نے ناپسند جانا ہو، اور اہل ایمان بھی اس کے کرنے کو ناپسند خیال کرتے ہوں۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کو منکر کہا جاتا ہے، کیوں کہ اہل ایمان اس کے کرنے کو ناپسند کرتے ہیں''۔

امام ابوبکر جصاص رازیؒ [م ۳۷۰ھ] لکھتے ہیں:

المعروف هو أمر الله... والمنكر هو مانهى الله عنه.[۲]

۱- محمد بن جریر الطبریؒ، تفسیر الطبری جامع البیان عن تأویل آی القرآن، القاهرة: هجر، ۱۴۲۲ھ، جلد ۵، صفحات ۶۷۶-۶۷۷۔

۲- ابوبکر جصاصؒ، أحکام القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ھ/۱۹۹۲م، سورة آل عمران [۳:۱۱۰]، باب فرض الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر، جلد ۲، صفحہ ۳۲۲۔

''معروف سے مراد احکام الٰہی ہیں... جب کہ منکر سے ہر وہ شے مراد ہے، جس سے اللہ تعالیٰ نے منع کیا ہو''۔

امام شوکانیؒ لکھتے ہیں:

انهم يأمرون بما هو معروف في هذه الشريعة، وينهون عما هو منكر فيها، فالدليل علىٰ كون ذلك الشئ معروفاً أومنكراً هوالكتاب أو السنة.[1]

''وہ ہر اس شے کا حکم دیتے ہیں جو اس شریعت میں معروف ہیں اور اس سے منع کرتے ہیں جو منکر [قبیح] ہے، پس اس چیز کے منکر ہونے کی دلیل قرآن وسنت ہے''۔

علامہ محمود آلوسی بغدادیؒ [م ۱۲۷۰ھ] لکھتے ہیں:

والمتبادر من المعروف الطاعات ومن المنكر المعاصى التى أنكرها الشرع.[2]

''بہ ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ معروف میں تمام اطاعتیں شامل ہیں اور منکر سے مراد وہ تمام معاصی ہیں جن کو شریعت نے ناپسند سمجھا ہے''۔

امام راغب اصفہانی لکھتے ہیں:

المعروف اسم لكل فعل يعرف بالعقل أو الشرع حسنه والمنكر ما ينكر بهما.[3]

''معروف سے ہر وہ فعل مراد ہے، جس کا اچھا ہونا عقل سے معلوم ہو یا شریعت سے۔ اور منکر وہ جسے عقل وشریعت دونوں ناپسند کرتے ہوں''۔

معلوم ہوگیا کہ ''معروف'' سے مراد شریعت کے پسندیدہ اور مروج احکام ہیں، جب کہ ''منکر'' غیر پسندیدہ، اور قبیح افعال کا نام ہے، جس کا تعین شریعت اور اس کی بنیاد پر استوار مسلم معاشرہ کرتا ہے۔ اس تعریف وتعیین پر امت مسلمہ شروع سے آج تک متفق چلی آ رہی ہے۔ ڈاکٹر منظور احمد صاحب اس کے دائرے کو تنگ کرتے ہوئے اسے محض ''دعوت اخلاق'' تک محدود فرماتے ہیں، اور پھر اپنی خود وضع فرمودہ، تعریف ہی کو اصل قرار دیتے ہوئے اسے کل امت مسلمہ کا موقف قرار دیتے ہیں اور عصر حاضر کے علما کو طنزاً سمجھاتے ہیں کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے مراد 'اخلاق' ہیں۔ حالاں کہ متقدمین کی عبارات سے یہ واضح ہوگیا کہ اس وسیع اور ہمہ جہات حکم کو محض ''اخلاق'' تک محدود کر دینا غلط ہے۔

امر ونہی: قرائن کے اعتبار سے مختلف مفاہیم:

گفتگو شروع کرنے سے قبل ایک وضاحت ضروری ہے اور وہ یہ کہ لفظ "امــر" عربی زبان میں کئی معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ زبان وادب کا ذوق رکھنے والے حضرات اس قاعدے سے واقف

۱- محمد بن علی الشوکانیؒ، ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، المقصد الثالث: الإجماع، البحث الثاني: في إمكان الإجماع في نفسه، جلد ۱، صفحہ ۳۶۸-۳۶۹۔

۲- محمود الآلوسی البغدادیؒ، روح المعانى في تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى، بيروت: ادارة الطباعة المنيرية، [س۔ن] جلد ۴، صفحہ ۲۸۔

۳- راغب اصفہانیؒ، المفردات في غريب القرآن، كتاب العين، عرف، جلد ۲، صفحہ ۴۳۱۔

ہیں کہ مختلف مقامات پر ان کا مفہوم قرائین وشواہد سے متعین ہوتا ہے۔ ''امــــر'' عام طور پر وجوب کے لیے آتا ہے لیکن کبھی کبھی استحباب اور اباحت کے لیے بھی آتا ہے، جیسے: فَكَاتِبُوهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا [۲۴:۳۳] میں استحباب کے لیے، اور: كُلُوْا وَ اشْرَبُوْا [۷:۳۱] میں اباحت کے لیے ہے۔ غیر وجوب کے معنی کے لیے قرائن کی ضرورت ہوتی ہے۔ کبھی یہ امر کے صیغے سے ہوتا ہے اور کبھی غیر فعل امر کے صیغے سے، جیسے: وَ الْوَالِدٰتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ [۲:۲۳۳] میں يُرْضِعْنَ مضارع ہے مگر یہاں طلب کے مفہوم میں ہے، کبھی مصدر بھی بہ طور امر استعمال ہوتا ہے جیسے: فَضَرْبَ الرِّقَابِ [۴۷:۴] میں ضَرْبَ اضر بوا کے معنی میں ہے۔ امر کبھی مطلق ہوتا ہے، جس میں وقت کی پابندی نہ ہو، زکوٰۃ مال نصاب پر سال گزرنے سے زکوٰۃ فرض ہو جاتی ہے، لیکن اس کی ادائیگی کے لیے کوئی وقت متعین نہیں ہے۔ جب امر مقید ہو تو اُسے اپنے وقت پر عمل میں لایا جائے گا، جیسے دن کی پانچ نمازیں اور تراویح صرف رمضان میں ادا کی جاتی ہے۔ مقید میں وقت اس کا سبب وجوب ہوتا ہے، رمضان ہوگا تو روزے فرض ہوں گے اور رمضان میں تراویح ہوگی۔ وقت پر احکام بجالائے جائیں تو اس کا نام ''ادا'' ہے اور وقت گزر جانے کے بعد حکم باقی رہے اور اسے بجالایا جائے تو یہ اُس کی ''قضا'' ہے ـــــ ''نہی'' کبھی ماضی کی صورت میں ہوتی ہے، جیسے: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ وَ بَنٰتُكُمْ [۴:۲۳] اور کبھی نفی اور انکار سے بھی حکم دیا جاتا ہے جیسے: لَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَرِثُوا النِّسَآءَ كَرْهًا [۴:۱۹] اسلام میں جس چیز سے روکا گیا وہ منہی عنہ ایک قبیح چیز ہوگی، لیکن یہ قباحت کبھی لذاتہٖ ہوگی اور کبھی لغیرہٖ۔ شراب بیچنا قبیح لذاتہٖ ہے اور اذان جمعہ سے لے کر اختتام تک خرید وفروخت کرنا: وَذَرُوا الْبَيْعَ [۶۲:۹] کے خلاف ہے، یہ کاروبار حرام لغیرہٖ ہوگا، یہ قبیح لغیرہٖ ہے، قباحت اس کی ذات میں نہیں ایک خارجی سبب سے وجود میں آئی ہے۔[1]

اب ڈاکٹر صاحب کی گفتگو کے دوسرے حصے کو دیکھتے ہیں کہ آیا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا نفاذ محض دعوتِ اخلاق ہی کے ذریعے ہونا چاہیے؟ ڈاکٹر صاحب نے یہ بات قرآن مجید کی درج ذیل آیت کے ضمن میں ارشاد فرمائی ہے:

وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَ يَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ [۳:۱۰۴]

''اور تم میں ایک جماعت ایسی ہونی چاہیے جو لوگوں کو خیر کی طرف بلائے، انھیں معروف کا حکم دے اور منکر سے منع کرے اور وہی لوگ فلاح پانے والے ہیں''۔

آیت مبارکہ کے الفاظ اس قرینے کی وضاحت کے لیے کافی ہیں کہ اس میں خطاب اجتماعی ہے اور یہ حکم ارباب اقتدار سے متعلق ہے۔ یہ آیت مبارکہ دو حصوں پر مشتمل ہے، پہلے حصے میں دعوتِ

۱۔ خالد محمود، آثار التشریع، لاہور: دار المعارف، [س-ن]، جلد ۲، صفحات ۹۹-۱۰۰۔

دین کے فریضے کی طرف اشارہ ہے اور دوسرے میں اقامتِ دین کی طرف۔ الفاظِ قرآنی میں تدبر اس قرینے کو واضح کر دیتا ہے کہ یہاں وعظ و تلقین اور تبلیغ و ترغیب کے ساتھ ساتھ اقتدار و اختیار کی قوت و سطوت سے اس کو نافذ کرنا بھی مطلوب ہے۔ اگر محض دعوتِ اخلاق مراد ہوتی تو یَدْعُوْنَ اِلَی الْخَیْرِ [جو اُمورِ خیر کی دعوت دیتے ہیں] کے الفاظ کافی تھے۔ یَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَیَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ [جو اچھے کاموں کا حکم کرتے ہیں اور برے کاموں سے روکتے ہیں] کی ضرورت نہ تھی۔ آیت میں امر [حکم] اور نہی [ممانعت] کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔ عربی جاننے والے اس سے بہ خوبی واقف ہیں کہ امر و نہی کے ان الفاظ میں درخواست و عرض گزاری نہیں بلکہ اقتدار و تحکم کی شان ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے اسلامی حکومت کے اربابِ اقتدار کی صفات میں سے ایک صفت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے نفاذ کو قرار دیا ہے:

اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰهُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتَوُا الزَّکٰوةَ وَ اَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ. [۲۲:۴۱]

''یہ وہ لوگ ہیں کہ اگر ہم ان کو اس سرزمین میں حکومت عطا کر دیں تو نماز کا اہتمام کریں گے، زکوٰۃ ادا کریں گے، اچھے کاموں کا حکم کریں گے اور برائی سے روکیں گے''۔

حضرت امام نوویؒ [م ۶۷۶ھ] لکھتے ہیں:

قد تطابق علیٰ وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنکر الکتاب والسنة وإجماع الأمة...... ووجوبه بالشرع لا بالعقل خلافاً للمعتزله.[۱]

''امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی فرضیت پر کتاب و سنت اور اجماعِ امت سب ہی شاہد ہیں۔ اور اس کی فرضیت شرعاً ہے نہ کہ عقلاً جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے''۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر: قیام و نفاذ کا طریق:

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے قیام و نفاذ کا طریق کیا ہونا چاہیے، اس سلسلے میں دو احادیث پیش خدمت ہیں:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

من رأی منکم منکراً فلیغیره بیده. فإن لم یستطع فبلسانه. فإن لم یستطع فبقلبه. وذلک أضعف الإیمان.[۲]

''جو بھی تم میں سے کسی منکر کو دیکھے تو اسے چاہیے کہ وہ اسے اپنے ہاتھ سے تبدیل کر دے،

۱۔ محی الدین النوویؒ، شرح النووي علی مسلم، بیت الافکار الدولیة [س۔ن]، کتاب الإیمان، باب بیان کون النهی عن المنکر من الإیمان الخ، جلد ۱، صفحہ ۱۲۴۔

۲۔ مسلم بن حجاج القشیریؒ، صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب بیان کون النهی عن المنکر من الإیمان الخ، جلد ۱، صفحہ ۵۱۔

اگر اس کی استطاعت نہیں رکھتا تو زبان سے روکے اور اگر اس کی بھی استطاعت نہیں رکھتا تو دل سے برا سمجھے اور یہ آخری درجہ ایمان کا سب سے کم زور درجہ ہے"۔

تغییر بالید [ہاتھ سے بدل دینے اور عملی اصلاح] میں "ہاتھ" کنایہ ہے قوت و طاقت سے، جس کا تعلق ہر مسلمان کے دائرۂ اختیار سے ہے۔ شوہر، باپ اور حکمران بلاشبہ اسی کے مکلف ہیں کہ اپنے دائرۂ اختیار میں رہتے ہوئے منکر کو اپنی طاقت اور قوت سے مٹا دیں۔ اس لیے شریعت کہتی ہے کہ منکر کو ہاتھ سے دور کیا جائے اور اس کی جگہ معروف کو قائم کیا جائے۔ اسی طرح زبان سے روکنے کے لیے قوت اور آزادی کی ضرورت ہے۔ اگر ان دونوں کی استطاعت وقدرت سے محروم ہو تو پھر دل سے برا سمجھے اور اسے تبدیل کر دینے کی خواہش اور عزم ضرور رکھنا چاہیے، جو ایمان کا آخری درجہ ہے اور جس کے بعد ایمان نہیں رہتا، حدیث کے مطابق:

ولیس وراء ذلک من الایمان حبة خردل۔[1]

"اور اس کے بعد رائی کے دانے برابر بھی ایمان نہیں"۔

لیکن اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر صاحب عزیمت پر یہ بات لازم کر دی ہے کہ اگر وہ معاشرتی یا ریاستی سطح پر منکر کا ارتکاب دیکھے تو اپنے پیروکاروں کا جتھا لے کر اُس منکر کے ازالے کے لیے حکومت کے خلاف بغاوت، خروج اور جہاد کے لیے نکل کھڑا ہو، بلکہ اس سے مراد ہے کہ ہر شخص اس بات کا مکلف ہے کہ وہ اپنی رعیت [دائرۂ اختیار] میں رہنے والوں کے تمام معاملات کے لیے مسئول قرار پائے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

الا کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته۔[2]

"تم میں سے ہر ایک اپنے حلقے کا نگران ہے اور ہر ایک کو اپنے زیر نگرانی حلقے کی بابت اللہ کے سامنے جواب دہی کرنا ہے"۔

اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ امر معروف اور ازالہ منکر کے نام پر کوئی بھی فرد یا گروہ یوں ہی ریاست کے خلاف خروج یا بغاوت کا علم بلند کرے[3] احادیث مبارکہ میں اسے بدترین قسم کا شر اور فساد قرار دیا گیا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عوام کو تاکید فرمائی ہے کہ جب تک حاکم وقت کسی گناہ کا حکم نہ دے اُس وقت تک حتیٰ الامکان اُس کی اطاعت کریں اور اپنے حقوق کے لیے ہتھیار نہ اُٹھائیں، خواہ اس

۱۔ مسلم بن حجاج القشیریؒ، صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب بیان کون النهی عن المنکر من الإیمان الخ، جلد۱، صفحہ۵۲۔

۲۔ ایضاً، کتاب الإمارة، باب فضیلة الامام العادل وعقوبة الجائر الخ، جلد۲، صفحہ۱۲۲۔

۳۔ راقم کی تمام تر گفتگو اسلامی ریاست یا خلافت اسلامیہ کے خلاف خروج یا بغاوت سے متعلق ہے۔ اس بحث کا تعلق دور حاضر کی سرمایہ دارانہ ریاستوں سے جوڑنا خلط مبحث ہوگا۔ سرمایہ دارانہ ریاستیں اپنے اُصول سے لے کر نفاذ اور اطلاق تک خلافت اسلامیہ یا امارت اسلامی سے متضاد اور متغایر ہیں۔ اسلامی شریعت میں خروج اور بغاوت کا محل "اسلامی ریاست" کے فاسق وفاجر حکمران کے خلاف ہے۔

کے لیے کیسی بھی بڑی مصلحت کیوں نہ قربان کرنی پڑے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه. فإنه ليس احد من الناس خرج من السلطان شبراً، فمات عليه، إلا مات ميتةً جاهليةً.[1]

اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلقین فرمائی ہے:

والذي نفس محمد بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يدي الظالم ولتأطرنه على الحق أطراً أو ليضربن الله قلوب بعضكم على بعض ثم ليلعننكم كما لعنهم.[2]

''اس رب کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے، تم پر لازم ہے کہ معروف کا حکم کرو اور برائی سے روکو اور برائی کا ارتکاب کرنے والے کا ہاتھ پکڑو اور اسے حق کی طرف موڑ دو، ورنہ اللہ تعالیٰ برائی کرنے والے کے دلوں کی معصیت کا زنگ حق پرستی کے دعوے داروں کے قلوب پر بھی چڑھا دے گا، یا تم پر بھی اسی طرح لعنت کردے گا جس طرح یہود پر کی''۔

یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ معروف کی تلقین اور منکر سے انکار ارباب اقتدار کی صفات کے ساتھ ساتھ اپنی بساط و حالات اور حدود استطاعت کی رعایت سے فرد پر بھی لازم ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَ الْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ [۹:۷۱]

''اور مومن مرد اور عورتیں آپس میں ایک دوسرے کے دوست ہیں، بھلائی کی نصیحت کرتے ہیں اور بُرائی سے منع کرتے ہیں''۔

آیت مبارکہ میں بھلائی کی تلقین کے لیے ''امر'' کا لفظ آیا ہے، اوپر وضاحت کی جا چکی ہے کہ یہ لفظ اپنی وسعت کے لحاظ سے حکم، ترغیب، مشورے، نصیحت اور تلقین وغیرہ سب کو حاوی ہے، یہاں یہی فرمایا گیا ہے کہ انسان اپنی استعداد اور علم کے مطابق اپنے دائرۂ اختیار میں معروف کی نصیحت اور منکر کے ازالے کی کوشش کرے، اس آیت کی رو سے پتا چلا کہ یہ فریضہ عام ہے، جس میں ریاست و حکومت اور علما و عوام برابر ہیں۔ یہ بھی آج کی تفسیر نہیں، سلف سے منقول ہے، حضرتِ امامِ نوویؒ [م ۶۷۶ھ] لکھتے ہیں:

قال العلماء: ولا يختص الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بأصحاب الولايات، بل ذلك جائز لآحاد المسلمين. قال إمام الحرمين: والدليل عليه إجماع المسلمين، فإن غير الولاة في الصدر الأول، و العصر الذي

۱- مسلم بن حجاج القشیریؒ، صحیح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن الخ، جلد۲، صفحہ۱۲۸۔

۲- سلیمان بن احمد الطبرانیؒ، المعجم الكبير، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، [س-ن]، الاختلاف عن الاعمش في حديث عبد الله ان النبي قال ''عليكم بالباءة''، باب، جلد۱۰، صفحہ۱۸۰-۱۸۱۔

يليه كانوا يأمرون الولاة بالمعروف، وينهونهم عن المنكر، مع تقرير المسلمين اياهم، وترك تو بيخهم على التشاغل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير ولاية.[1]

''علما نے کہا ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اصحابِ اقتدار کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ یہ عام مسلمانوں کے لیے بھی ثابت ہے۔ امام الحرمینؒ کا قول ہے اس بات کی دلیل مسلمانوں کا اجماع ہے، کیوں کہ صدرِ اول اور اس سے متصل زمانوں میں عوام الناس حکمرانوں کو معروف کا حکم دیتے تھے اور منکر سے منع کرتے تھے، اور اس پر تمام مسلمانوں کی تقریر شاہد ہے۔ علاوہ ازیں تمام مسلمانوں کا حکمرانوں کے علاوہ افرادِ امت کے امر بالمعروف ونہی عن المنکر میں مشغول نہ ہو جانے پر کوئی انکار نہ کرنا بھی اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ غیر حکمران کے لیے بھی روا ہے''۔

امام غزالیؒ لکھتے ہیں:

هذا الاشتراط فاسد فان الآيات والأخبار التى أوردناها تدل علىٰ أن كل من رأى منكر فسكت عليه عصى إذا يجب نهيه أينما رآه و كيفما رآه على العموم فالتخصيص بشرط التفويض من الامام تحكم لاأصل له......استمرار عادات السلف على الحسبة على الولاة قاطع باجماعهم على الاستغناء عن التفويض بل كل من أمر بمعروف فان كان الوالى راضياً به فذاك وإن كان ساخطا له فسخطه له منكر يجب الانكار عليه فكيف يحتاج إلى إذنه الانكار عليه.[2]

''یہ شرط لگانا [کہ امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے لیے حکومت کی اجازت ضروری ہے] ہی فاسد ہے، کیوں کہ آیات اور احادیث جن کا ہم نے تذکرہ کیا ہے، اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ جس نے بھی کسی منکر کو دیکھا اور اس پر سکوت اختیار کیا تو اس نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی کیو ں کہ اس پر اس منکر سے روکنا واجب تھا۔ خواہ جہاں بھی اس نے منکر کو دیکھا ہو اور جس حالت میں بھی دیکھا ہو، پس اس حکم عام میں اس شرط کے ساتھ تخصیص پیدا کرنا کہ نہی عن المنکر اس وقت فرض ہوگا جب کہ امام کی اجازت ہو بے دلیل ہے جس کی بنیاد نہیں...... حضرات سلفؒ کا مسلسل طرز عمل کہ وہ حکمرانوں کا احتساب کرتے رہے، اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ اس

۱۔ محی الدین النوویؒ، شرح النووي على مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهى عن المنكر من الإيمان الخ، جلد۱، صفحہ۱۲۴۔

۲۔ ابوحامد محمد الغزالیؒ، إحياء علوم الدين، انڈونیشیا: کریاطہٰ فوترا، [س-ن]، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المحتسب في الأمر بالمعروف وشروطه، جلد۲، صفحہ۳۱۲۔

فریضے کی ادائیگی کے لیے حکمرانوں کی طرف سے مامور ہونا قطعاً ضروری نہیں، پس جس نے بھی معروف کا حکم دیا اور حکمران نے اس کو پسند کیا تو یہی چیز مطلوب ہے اور اگر حکمران نے اس معروف کے حکم کرنے سے ناراض ہوا تو حکمرانوں کی یہ ناراضگی خود ایسا منکر ہے کہ جس کا انکار واجب ہے۔ اس صورت میں یہ شخص حکمران سے صادر ہونے والے اس منکر کے انکار کے لیے کیسے اس کی اجازت کا محتاج ہوگا''۔

مذکورہ بحث سے واضح ہوگیا کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اربابِ اقتدار سے لے کر عام مسلمان تک کی ذمے داری ہے۔ بلکہ اس کے وجوب پر اجماع ہے۔ امام ابوبکر جصاصؒ لکھتے ہیں:

أكد الله تعالىٰ فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مواضع من كتابه، وبينه رسول الله صلى الله عليه وسلم في أخبار متواترة عنه فيه، وأجمع السلف وفقهاء الأمصار علىٰ وجوبه.[1]

''اللہ تعالیٰ نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی فرضیت کو قرآن مجید میں کئی مقامات پر تاکیداً بیان کیا ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی فرضیت کو ان احادیث میں بیان فرمایا ہے جو آپؐ سے متواتر منقول ہیں اور سلف اور فقہائے بلادِ اسلامیہ کا اس کی فرضیت پر اجماع ہے''۔

منکر کے ازالے کا یہ طریق علما کا نہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان فرمودہ ہے۔ ان تمام آیات واحادیث کی موجودگی میں علما کا حق بنتا ہے کہ وہ یہ فرمائیں:

أجمع المسلمون - فيما ذكر ابن عبدالبر - أن المنكر واجب تغييره علىٰ كل من قدر عليه.[2]

''حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے علما کا اجماع نقل فرمایا ہے کہ ہر اس شخص پر منکر کی تغییر واجب ہے جو اس کی قدرت رکھتا ہو''۔

اسلامی ریاست کے مسلم حکمرانوں کو امر معروف: آداب وشرائط:

حکمرانوں کے ساتھ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا کیا طرز عمل ہونا چاہیے، سیدنا غیاض بن غنم رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من أراد أن ينصح لسلطان بأمر فلا يبدله علانية، ولكن ليأخذ بيده فيخلو به، فان قبل منه فذاک، وإلا كان قد أدّى الذى عليه له.[3]

۱۔ ابوبکر جصاصؒ، أحكام القرآن، سورة المائدة [۵:۱۰۳]، باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، جلد۴، صفحہ۱۵۴۔

۲۔ محمد بن احمد القرطبیؒ، الجامع لأحكام القرآن سورۃ آل عمران: ۲۱-۲۲، جلد۵، صفحہ۴۷۔

۳۔ احمد بن حنبلؒ، مسند أحمد، مسند المكيين، حديث هشام بن حكيم بن حزام، جلد۳، صفحہ۴۰۴۔

''جو شخص کسی صاحب اقتدار کو نصیحت کرنا چاہے تو اُسے چاہیے کہ اُسے علانیہ رسوا نہ کرے بلکہ اُس کا ہاتھ پکڑ کر تنہائی میں لے جائے پھر اگر وہ قبول کر لے تو خیر، ورنہ اُس کے ذمّے جو حق تھا وہ اُس نے ادا کر دیا''۔

حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں زید بن وہبؒ کہتے ہیں کہ لوگ اس زمانے میں امیر کی بعض باتوں سے ناراض تھے، ایک شخص نے آ کر حضرت حذیفہؓ سے کہا: آپ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کیوں نہیں کرتے؟ حضرت حذیفہؓ سمجھ گئے کہ اشارہ امیر کے خلاف بغاوت کی طرف ہے، آپ نے فرمایا:

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لحسن، وليس من السنة أن تشهر السلاح على أميرك.[1]

''امر بالمعروف اور نہی عن المنکر بلاشبہہ اچھی بات ہے، لیکن یہ کوئی سُنّت نہیں کہ تم اپنے امیر پر ہتھیار لے کر چڑھ دوڑو''۔

مسلم ریاست کے جابر اور فاسق حکمرانوں کے خلاف بغاوت: نتائج و مضمرات:

تاریخ کے مطالعے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جب بھی کسی صاحب اقتدار کے خلاف مسلّح بغاوت ہوئی ہے، اُس کے نتائج بالعموم اچھے نہیں نکلے بلکہ اس کے نتیجے میں امت پہلے سے زیادہ بدتر حالات کا شکار ہوئی، حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ ایسی بغاوتوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وقل من خرج على إمام ذي سلطان إلا كان ماتولد على فعله من الشر أعظم مما تولد من الخير، كالذين خرجوا على يزيد بالمدينة، وكابن الأشعث الذي خرج على عبدالملك بالعراق، وكابن المهلب الذي خرج على ابنه بخراسان، وكأبي مسلم صاحب الدعوة الذي خرج عليهم بخراسان أيضاً، وكالذين خرجوا على المنصور بالمدينة والبصرة، وأمثال هؤلاء. وغاية هؤلاء إما أن يغلبوا، وإما أن يغلبوا، ثم يزول ملكهم فلايكون لهم عاقبة؛ فإن عبدالله بن علي وأبامسلم قتلاً خلقاً كثيراً، وكلاهما قتله أبو جعفر المنصور. وأما أهل الحرة وابن الاشعث وابن المهلب فهزموا وهزم أصحابهم، فلا أقاموا ديناً ولا أبقوا دنياً. والله تعالىٰ لا يأمر بأمر لايحصل به صلاح الدين، ولا صلاح الدنيا، وإن كان فاعل ذلك من أولياء الله المتقين ومن أهل الجنة ...... وكذلك أهل الحرة كان فيهم من أهل العلم والدين خلق. وكذلك أصحاب ابن الأشعث ...... كان

۱۔ ابی بکر الھیثمیؒ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، کتاب الخلافة، باب منه لزوم الجماعة الخ، جلد ۵ صفحہ ۲۹۰۔

الحسن البصري يقول: إن الحجاج عذاب الله، فلا تدفعوا عذاب الله بأيديكم، ولكن عليكم بالاستكانة و التضرع، فإن الله تعالىٰ يقول: وَلَقَدْ اَخَذْنٰهُمْ بِالْعَذَابِ فَمَا اسْتَكَانُوْا لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُوْنَ [۲۳:۷۶] ...... ولهذا استقر أمر أهل السنة على ترك القتال في الفتنة للأحاديث الصحيحة الثابتة عن النبي صلى اللّٰه عليه وسلم، وصاروا يذكرون هذا في عقائدهم، ويأمرون بالصبر على جور الائمة۔[۱]

''جب کسی نے بھی کسی [مسلمان] صاحبِ اقتدار حکمران کے خلاف بغاوت کی ہے، تو اُس کے نتیجے میں ایسا شر پیدا ہوا ہے جو خیر کے مقابلے میں کہیں زیادہ تھا، مثلاً مدینہ منورہ میں جن لوگوں نے یزید کے خلاف بغاوت کی، اور جیسے ابن الاشعث جس نے عراق میں عبدالملک کے خلاف بغاوت کی، اور جیسے ابن المہلب جس نے خراسان میں اپنے باپ کے خلاف بغاوت کی، اور جیسے ابو مسلم جس نے خراسان ہی میں حکمرانوں کے خلاف بغاوت کی، اور جیسے وہ لوگ جنھوں نے مدینہ منورہ اور بصرہ میں منصور کے خلاف بغاوت کی، اور ان جیسے دوسرے لوگ۔ اور ان لوگوں کا انجام یا تو یہ ہوتا ہے کہ یہ مغلوب اور ناکام ہوجاتے ہیں، یا غالب آتے ہیں تو کچھ ہی عرصے کے بعد ان کی حکومت ختم ہوجاتی ہے، اور انجام ان کے حق میں نہیں ہوتا۔ چناں چہ عبداللہ بن علی اور ابو مسلم نے بڑی مخلوق کو قتل کیا اور پھر یہ دونوں ابوجعفر منصور کے ہاتھوں قتل ہوئے، اور جہاں تک اہل حرہ، ابن اشعث اور ابن مہلب کا تعلق ہے، وہ اور ان کے ساتھی تو شکست ہی کھا گئے، لہٰذا نہ وہ دین کو قائم رکھ سکے اور نہ دنیا کو باقی رکھ سکے، اور اللہ تعالیٰ کسی ایسے کام کا حکم نہیں دیتے جس میں نہ دین کی بہتری ہو نہ دنیا کی، چاہے اُس کام کا کرنے والا اللہ تعالیٰ کے متقی بندوں اور اہلِ جنت میں سے ہو...... اور یہی اصحاب حرہ کا حال ہے کہ ان میں بڑے بڑے اہل علم اور دین دار لوگ موجود تھے، نیز ابن اشعث کے ساتھیوں میں بھی اہل علم و دین کی ایک بڑی تعداد موجود تھی ...... اور حضرت حسن بصریؒ فرماتے تھے کہ حجاج بن یوسف اللہ کا عذاب ہے، اس لیے اس عذاب کو تم اپنے ہاتھوں سے روکنے کی کوشش نہ کرو، بلکہ تمھیں چاہیے کہ اللہ کے سامنے عاجزی اور گریہ وزاری کرو، کیوں کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:
''واقعہ یہ ہے کہ ہم نے اُن کو [ایک مرتبہ] عذاب میں پکڑا تھا تو اُس وقت بھی یہ لوگ اپنے پروردگار کے سامنے نہ جھکے اور یہ تو عاجزی کی روش اختیار کرتے ہی نہیں''۔...... اسی

۱۔ تقی الدین ابن تیمیہؒ، منهاج السنة النبوية في نقض الكلام الشيعة والقدرية، فصل قال الرافضى وتمادى بعضهم في التعصب الخ، جلد۲، صفحہ۲۴۱۔

بنا پر اہل سنت و جماعت کا مسلک یہ قرار پایا کہ فتنے میں قتال نہ کیا جائے، کیوں کہ صحیح احادیث جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں، اُن کا یہی تقاضا ہے، اور اہل سنت اس بات کو اپنے عقائد میں ذکر کرتے ہیں اور حکمرانوں کے ظلم پر صبر کرنے اور مسلح کارروائی نہ کرنے کی تلقین کرتے ہیں''۔

حافظ ابن تیمیہؒ مزید لکھتے ہیں:

وهذا كله مما يبين أن ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم من الصبر على جور الائمة وترك قتالهم والخروج عليهم هو أصلح الأمور للعباد في المعاش والمعاد، وأن من خلف ذلك متعمداً أو مخطئاً لم يحصل بفعله صلاح بل فساد. ولهذا أثنى النبي صلى الله عليه وسلم على الحسن بقوله: إن ابنيْ هذا سيد وسيصلح الله به بين فئتين عظيمتين من المسلمين.[1]

''ان تمام واقعات سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ظالم حکمرانوں کے ظلم پر صبر کرنے اور مسلح لڑائی نہ کرنے کا جو حکم دیا تھا وہی بندوں کی دنیا و آخرت کے لحاظ سے بہتر ہے، اور جس کسی نے جان بوجھ کر یا غلطی سے اس کے خلاف خروج کیا، تو اس کے فعل سے کوئی اصلاح نہیں ہوئی، بلکہ نقصان ہوا، اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سیدنا حسن رضی اللہ عنہ کی تعریف فرمائی کہ: ''میرا یہ بیٹا سردار ہے اور اللہ تعالیٰ اُس کے ذریعے مسلمانوں کے دو بڑے گروہوں کے درمیان صلح کرائے گا''۔

آگے لکھتے ہیں:

وإن كان الفاعلون لذلك يرون أن مقصودهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كالذين خرجوا بالحرة وبدير الجماجم على يزيد والحجاج وغيرهما، لكن إذا لم يزل المنكر إلا بما هو أنكر منه، صار إزالته على هذا الوجه منكرا، وإذا لم يحصل المعروف إلا بمنكر مفسدته أعظم من مصلحة ذلك المعروف، كان تحصيل ذلك المعروف على هذا الوجه منكراً. وبهذا الوجه صارت الخوارج يستحلون السيف على أهل القبلة، حتى قاتلت عليا وغيره من المسلمين.[2]

''اگرچہ مسلح بغاوت کرنے والے یہ سمجھتے ہیں کہ اُن کا مقصد نیکی کا حکم دینا اور برائی سے

۱۔ تقی الدین ابن تیمیہؒ، منهاج السنة النبوية في نقض الكلام الشيعة والقدرية، فصل قال الرافضي وتمادى بعضهم في التعصب الخ، جلد۲، صفحہ ۲۴۲۔

۲۔ ایضاً، صفحہ ۲۴۳۔

روکنا ہے، مثلاً جن لوگوں نے حرۃ اور دیر الجماجم میں یزید اور حجاج وغیرہ کے خلاف خروج کیا، اُن کا مقصد یہی تھا، لیکن اگر کسی برائی کا ازالہ کسی ایسی چیز کے بغیر نہ ہو جو اُس سے زیادہ بری ہے تو پھر اس طرح کا ازالہ کرنا بہ ذات خود برا ہو جاتا ہے اور اگر کوئی اچھائی کسی ایسی برائی کے بغیر حاصل نہ ہو سکے جس کے نقصانات اس اچھائی کے ازالے سے زیادہ ہوں تو اس اچھائی کو اس طریقے سے اختیار کرنا بھی برائی بن جاتا ہے، خوارج نے اسی طرح اہلِ قبلہ کے خلاف تلوار اُٹھانے کو حلال سمجھا، یہاں تک کہ سیّدنا علی رضی اللہ عنہ اور دوسرے مسلمانوں سے مسلح لڑائی لڑی''۔

ان ہی اصولوں اور مصلحتوں کے پیشِ نظر سلف صالحین نے بدتر سے بدتر حکمرانوں کے مقابلے پر مسلح بغاوت سے اجتناب کیا ہے، چناں چہ حضرت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے زمانے میں معتزلہ حکومت پر مسلّط ہو گئے تھے اور اپنے عقیدے سے اتفاق نہ کرنے والوں کو وہ بدترین ظلم وستم کا نشانہ بناتے تھے، خود حضرت امام احمد بن حنبلؒ کو اٹھائیس مہینے قید خانے میں رکھا گیا اور لرزہ خیز کوڑے لگائے گئے جس سے ان کا تمام جسم لہولہان ہو گیا اور بعد قید وہ مدتوں بیمار رہے، اس وقت چوں کہ باطل افکار و نظریات کو رواج دینے کے لیے حکومتی سرپرستی میں ظلم وستم کا بازار گرم تھا، اس لیے بغداد کے بہت سے علما امام احمد بن حنبلؒ کے پاس آئے اور عرض کی کہ معاملہ اب حد سے تجاوز کر چکا ہے، لہٰذا اب حکومت کے خلاف بغاوت کرنی چاہیے، خود امام احمد بن حنبلؒ حکومت وقت کے عقائد کو کھلی گمراہی تصور کرتے تھے بلکہ کفر کے قریب سمجھتے تھے، اور ایسے عقائد کے حامل امیر کی اقتدا میں پڑھی ہوئی نمازوں کو لوٹایا کرتے تھے، لیکن آپ نے اس قسم کی ہر تجویز کو برملا ردّ فرما دیا اور خانہ جنگی کو گوارا نہیں کیا، اور فرمایا:

علیکم بالنکرۃ بقلوبکم، ولا تخلعوا یدا من طاعۃ، ولا تشقوا عصا المسلمین۔[1]

''آپ کو چاہیے کہ آپ کے دلوں میں جو بات ہے اُسے برا سمجھیں، حکومت کو تسلیم کرنے سے ہاتھ نہ کھینچیں اور مسلمانوں میں تفرقہ نہ ڈالیں''۔

کفر بواح کی صورت میں بھی مسلمانوں کی حفاظت کا یقین: خروج کی لازمی شرط:

علما نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ کفر بواح [صریح کفر] کی جن صورتوں میں مسلح کارروائی کی اجازت ہے اس میں بھی یہ شرط ہے کہ اس بغاوت کے نتیجے میں مسلمان بدتر صورت حال سے دوچار نہ ہوں۔

کفر بواح کے نتیجے میں امیر یا خلیفہ کے خلاف خروج کے حوالے سے ایک حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے۔ وہ حدیث یہ ہے: سیدنا عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے حسب ذیل امور پر بیعت لی:

۱۔ ابی یعلیٰ محمد بن الحسینؒ، الأحکام السلطانیۃ، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۲۱ھ، فصول في الإمامۃ، صفحہ ۲۱۔

بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر اهله، قال: الا ان تروا كفراً بواحا عندكم من الله فيه برهان.[1]

''ہم نے بیعت کی اس بات پر کہ ہم امیر کا حکم مانیں گے، اس کی اطاعت کریں گے خواہ اس میں ہماری خوشی ہو یا ناخوشی، اس میں ہمیں تنگی ہو یا آسانی، اور اس میں ہم پر دباؤ ڈالا جائے۔ اور یہ کہ ہم اہل حکومت سے جھگڑا نہ کریں گے مگر اس وقت کہ تم دیکھو کھلا ہوا کفر ــــ اور اس میں تمھارے پاس اللہ تعالیٰ کی طرف سے حجت و دلیل ہو''۔

درج ذیل حدیث میں اہل سنت و جماعت کے نزدیک ''کفر بواح'' سے مراد آیا ''صریح کفر''، ''کفر حقیقی'' یا ''کفر اصطلاحی'' مراد ہے یا کھلی ہوئی معصیت امام نوویؒ اس حدیث کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

والمراد بالكفر هنا المعاصي ومعنى عندكم من الله فيه برهان أى تعلمونه من دين الله تعالى.[2]

''اس حدیث میں کفر سے مراد معاصی [گناہ] ہیں اور **عند كم من الله فيه برهان** کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے دین [کے اصول وقواعد] سے تمھیں اس کا اہل معصیت میں ہونا معلوم ہو جائے''۔

علما کے اس استدلال کی بنیاد وہ احادیث وروایت ہیں جن میں معصیت اور گناہ پر لفظ کفر کا اطلاق کیا گیا ہے اور ایک حدیث سے خود ہی زیر بحث حدیث کی مراد متعین ہو جاتی ہے:

ووقع عند الطبراني من رواية أحمد بن صالح عن ابن وهب في هذا الحديث كفرا صراحاً بصاد مهملة مضمومة ثم راء، و وقع في رواية حبان ابى النضر المذكورة: الا أن يكون معصية لله بواحا.[3]

''اور طبرانی کے نزدیک اس حدیث میں احمد بن صالح عن ابن وہب کی روایت میں کفر صراح کے الفاظ آتے ہیں اور حبان ابی النضر کی روایت میں یہ الفاظ آتے ہیں: ''مگر یہ کہ اللہ کی کھلی نافرمانی کی جائے''۔

اگر حدیث عبادہؓ سے مراد کفر صریح لیا جائے تو یہ بات اصول اور شرائط خلافت ہی کے منافی ہے اور خلیفہ یا امام کے کافر ہو جانے کے بعد اس کے خلاف خروج کا جواز ہی عبث ہے۔ اسلام خلیفہ کی انعقاد

۱۔ محی الدین النوویؒ، شرح النووي على مسلم، كتاب الامارة، باب وجوه طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، جلد۲، صفحہ ۱۲۵۔

۲۔ ایضاً۔

۳۔ احمد بن حجر العسقلانیؒ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة، ۱۳۷۹ء، كتاب الفتن، باب قول النبي سترون بعدي أمورا تنكرونها، جلد۱۳، صفحہ ۸۔

خلافت کی شرط اول ہے اور کفر اختیار کر لینے کے بعد وہ خلیفہ رہا ہی نہیں۔ اس لیے اس امیر سے منازعت یا اس کے خلاف جواز و عدم جواز کی بحث اس کے مسلمان ہونے کی صورت میں ہے۔ علامہ نوویؒ لکھتے ہیں:

قال القاضي عياض: أجمع العلماء على أن الامامة لا تنعقد لكافر، وعلى انه لوطرأ عليه الكفر انعزل، قال: وكذا لوترك اقامة الصلوات والدعاء اليها، قال: وكذلك عن جمهورهم البدعة ...... قال القاضي: فلو طرأ عليه كفر و تغيير للشرع أو بدعة خرج عن حكم الولاية، وسقطت طاعته، ووجب على المسلمين القيام عليه، وخلعه ونصب امام عادل ان امكنهم ذلك، فان لم يقع ذلك الا لطائفة وجب عليهم القيام بخلع الكافر، ولا يجب في المبتدع الا اذا ظنوا القدرة عليه، فان تحققوا العجز لم يجب القيام، وليها جر المسلم من أرضه الى غيرها، ويفر بدينه۔[1]

''قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ علما کا اس پر اجماع ہے کہ کافر کی امامت منعقد ہی نہیں ہو سکتی۔ اور اگر امامت کے بعد اس پر کفر طاری ہو جائے تو وہ از خود معزول ہو جاتا ہے اور ایسے ہی جب کہ وہ اقامۂ صلوٰۃ چھوڑ دے، اس کی طرف بلانا ہی ترک کر دے۔ اور فرمایا ایسے ہی جمہور علما کے نزدیک بدعت کا یہی حکم ہے [کہ اسے رائج کرنے لگے] ...... قاضی عیاض نے فرمایا اگر امام پر کفر طاری ہو جائے تو امام از خود ولایت مسلمین سے خارج ہو جائے گا [اور والی باقی نہ رہے گا]، اور اس کی اطاعت ساقط ہو جائے گی، اور مسلمانوں پر اس کے خلاف کھڑا ہونا اور دوسرا امام عادل مقرر کرنا واجب ہو جائے گا۔ بہ شرط یہ کہ ان میں قدرت ہو۔ اور اگر یہ بات کسی چھوٹی جماعت ہی سے بن پڑے تو اس پر ہی یہ واجب ہوگا کہ اس کام کو علیحدہ کریں۔ ہاں مبتدع امام کی علیحدگی اس وقت تک واجب نہ ہوگی جب تک انھیں اپنی قدرت کا ظن غالب نہ ہو جائے۔ اگر عجز محسوس ہو تو پھر یہ واجب نہیں ہوگا، مگر اس صورت میں چاہیے کہ مسلمان اس سرزمین سے ہجرت کر جائیں اور اپنے دین کو [بہ حفاظت] لے کر بھاگ نکلیں''۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر: فرد اور ریاست کی علیحدہ علیحدہ ذمّے داری:

اس تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ، بلاشبہ معروف کا قیام اور منکر کی نہی فرد اور ریاست دونوں کے ذمے داری ہے، لیکن دونوں کے طریق اجرا اور دائرۂ عمل میں فرق ہے۔ قاضی، ادارے، حکومت اور ریاست کا کام عام آدمی نہیں کرسکتا۔ زنا پر رجم کرنا اور چور کا ہاتھ کاٹنا عوام کا کام نہیں بلکہ اگر کسی نے زنا یا

۱۔ محی الدین النوویؒ، شرح النووي على مسلم، كتاب الامارة، باب وجوه طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، جلد۲، صفحہ۱۲۵۔

چوری کا ارتکاب کیا تو اس پر حد یا تعزیر حکومت یا امام کی ذمے داری ہے، ابوبکر الجصاص لکھتے ہیں:

وقد علم من قرع سمعه هذا الخطاب من أهل العلم أن المخاطبين بذلک هم الأئمة دون عامة الناس فکان تقديره فليقطع الأئمة والحکام ايديهما وليجلدهما الأئمة والحکام ولما ثبت باتفاق الجميع أن المامورين باقامة هذه الحدود على الأحرار هم الأئمة.[1]

''اہل علم میں سے جو شخص بھی یہ حکم سنتا ہے وہ جان لیتا ہے کہ اس حکم کے مخاطبین عوام الناس نہیں بلکہ حکمران ہیں۔ اور اس کا طریقہ کار یہ مقرر کیا گیا ہے کہ ائمہ اور حکام چوری کا ارتکاب کرنے والوں کے ہاتھ کاٹ دیں اور حکمران و حکام زنا کرنے والوں کو کوڑے لگائیں۔ اہل علم کے مجموعی اتفاق سے یہ بات ثابت ہے کہ آزاد لوگوں پر نفاذ حدود کے لیے حکمرانوں ہی کو مامور کیا گیا ہے''۔

ابن شہاب زہریؒ سے دریافت کیا گیا کہ اگر آدمی کو اپنے بھائی کے قاتل پر قدرت حاصل ہو جائے اور اسے یہ خوف ہو کہ مجرم حکمران تک پہنچنے سے قبل ہی اس کے ہاتھ سے نکل جائے گا تو کیا اسے خود قتل کر دینے سے وہ اللہ تعالیٰ کے یہاں گناہ گار گنا جائے گا؟ ابن شہابؒ نے جواب میں فرمایا:

مضت السنة أن لا يغتصب في قتل النفوس دون الإمام.[2]

''یہ سنت جاری ہے کہ حکمران کے علاوہ کوئی شخص ازخود کسی دوسرے کی جان لینے کا اقدام نہ کرے''۔

قدرت واستطاعت انسداد منکر کی شرط لازم:

اگر کوئی شخص کسی معصیت یا منکر کے ارتکاب کے وقت موجود ہو تو بہ ہر حال شریعت کی رو سے بہ شرط قدرت و بہ لحاظ استطاعت اس پر واجب ہوگا کہ ہاتھ یا زبان سے اس کا ازالہ کر دے۔ لیکن اگر قدرت کے باوجود اس منکر کے ازالے سے کسی بڑے منکر یا فتنے کا اندیشہ ہے تو علما اس کو جائز نہیں قرار دیتے، حافظ ابن قیم رحمہ اللہ [م ۷۵۱ھ] لکھتے ہیں:

انکار المنکر أربع درجات؛ الأولى: أن يزول ويخلفه ضده، الثانية: أن يقل وان لم يزل بجملته، الثالثة: أن يخلفه ما هو مثله، الرابعة: ان يخلفه ماهو شر منه؛ فالدرجتان الأولتان مشروعتان، والثالثة موضع اجتهاد، والرابعة محرمة.[3]

۱۔ ابوبکر جصاصؒ، أحکام القرآن، سورة النور [۲۴:۱۳]، فيمن يقيم الحد على المملوک، جلد ۵، صفحہ ۱۳۱۔

۲۔ الحسین بن علی البیہقیؒ، السنن الکبرىٰ، کتاب الجراح، باب الولي لايستبد بالقصاص دون الإمام، جلد ۸، صفحہ ۱۰۷۔

۳۔ ابن القیم الجوزیہؒ، اعلام الموقعين عن رب العالمين، فصل في تغير الفتوىٰ الخ، انکار المنکر أربع درجات، جلد ۴، صفحہ ۳۳۹۔

''منکر کے انکار کے چار درجے ہیں: [۱] منکر ختم ہو جائے اور اس کی جگہ معروف قائم ہو جائے۔ [۲] منکر کم ہو جائے اگر چہ کلیۃً زائل نہ ہو۔ [۳] ایک منکر ختم ہو کر اس کی جگہ ویسا ہی منکر اور آ جائے۔ [۴] اس منکر کے خاتمے کے بعد اس سے بدتر منکر آ جائے ـــــ پس ابتدائی دو درجے مشروع ہیں، تیسرا درجہ اجتہاد کا میدان ہے اور چوتھا درجہ حرام ہے''۔

یہ ہے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا مفہوم، تعین اور اس کا طریق نفاذ۔ جو کتاب و سنت اور اجماع امت پر مبنی ہے ـــــ مگر ڈاکٹر منظور احمد اس پورے نظام کو رد کر کے اسے محض دعوتِ اخلاق تک محدود فرما دیتے ہیں اور اپنے اس عامیانہ، غیر علمی اور سطحی موقف ہی کو اصل قرار دیتے ہوئے علما پر پھبتی کستے ہیں کہ معروف کا حکم اور منکر سے انکار کی تفسیر ''آج کل'' یہ ہو گئی ہے کہ معروف کو بہ زور نافذ کریں اور منکر کو بہ زور ختم کریں۔ کاش ڈاکٹر صاحب ''آج کل'' سے پہلے کے یعنی متقدمین ہی کی کتابوں کا مطالعہ فرما لیتے تو اس صورتِ حال کا سامنا نہ کرنا پڑتا۔

مابعد الطبیعیات ـــــ وجودیات، کونیات اور اخلاقیات کی اساسی شناخت

ڈاکٹر منظور احمد اپنے مقالے "قرآن کے فلسفیانہ پہلو" میں لکھتے ہیں:

"اسلام بھی دوسرے ادیان کی طرح خدا، روح اور آخرت جیسے مابعد الطبیعیاتی تصوّرات کی بات کرتا ہے اور بہر حال ان تصوّرات کے فلسفیانہ پہلو بھی ہیں اور شاید مابعد الطبیعیاتی بھی"۔[1]

یقین نہیں آتا کہ یہ عبارات ڈاکٹر منظور احمد کے قلم سے نکلی ہیں۔ یہ خیال بھی گزرتا ہے کہ مذہبی مابعد الطبیعیات کو فلسفیانہ یا سائنسی مابعد الطبیعیات کے مقابلے میں فروتر گردانتے ہوئے ڈاکٹر صاحب نے شاید یہ جملے طنزاً یا استہزاً تحریر فرمائے ہیں۔ ورنہ یہ کیسے ممکن ہے کہ ڈاکٹر صاحب "مابعد الطبیعیات" [metaphysics] جیسی معروف فلسفیانہ اصطلاح، جو کسی مذہب یا تہذیب کی شناخت [identity] ہے، کے درست فہم سے غیر آشنا اور ناواقف ہوں۔ مابعد الطبیعیات اپنی لغوی اور اصطلاحی جہات کے لحاظ سے کثیر معانی اور مفاہیم کا حامل ہے۔ ارسطو نے مابعد الطبیعیات کے لفظ کو وجودیات [Ontology] کے معنی میں استعمال کیا ہے:

> Metaphysics was ontology, the study of being as being, a science that attempted to set down the common characters of everything that existed.[2]

افلاطون اور ارسطو کے ادوار میں مابعد الطبیعیات کا لفظ وجودیات کے معنی میں استعمال ہوتا رہا لیکن بعد میں یہ اصطلاح حقیقت کے فہم کی ہر کوشش کے لیے استعمال ہونے لگی، گویا سائنس، فلسفہ اور مذہب تینوں ہی کے آغازِ سفر کا ابتدائی نکتہ بلکہ ہر لفظ، زبان، سائنس، عقیدہ، نظامِ زندگی، معاشرت اور ثقافت سب کی ابتدا مابعد الطبیعی اساس ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ میں deontological ہوں یعنی میں کسی مابعد الطبیعی بنیاد کو نہیں مانتا تو یہ خود ایک مابعد الطبیعی دعویٰ [metaphysical claim]

۱- سہ ماہی "تہذیب و روایت"، لاہور: مکتبہ روایت، جنوری ۱۹۹۰ء، صفحہ ۶۱۸۔

2- William Darrach Halsey & Emanuel Friedman, *Collier's Encyclopedia*, London: Macmillan Educational Corp., 1981, Vol. 16, p. 31.

ہے۔ جس کی ایک الگ مستقل بنیاد ہے۔ یہ مابعد الطبیعیات ہی ہے جس کی بنیاد پر حقیقتوں کی ترتیب [Cosmological Order] وضع ہوتی ہے۔ معلومہ تاریخ کی کوئی تہذیب، سائنس، مذہب و معاشرہ، فلسفہ اور عقیدہ مابعد الطبیعیات سے آزاد، عاری اور مبرّا نہیں۔[1] مابعد الطبیعیات اور وجودیات کی معطلی [Suspension of Metaphysics or Ontology] کا دعویٰ ایک نئی مابعد الطبیعیات کا ظہور ہوتا ہے۔ deontological اُس منہاج میں دوبارہ Ontological ہو جاتے ہیں۔ مغربی فلسفے نے تمام مابعد الطبیعی تصورات کو ردّ کر کے ایک نئی مابعد الطبیعیات ''مذہب سرمایہ داری'' بہ ذریعہ فلسفۂ مذہب بنیادی حقوق [Religious Philosophy of Human Rights] وضع کر کے مارکیٹ شناخت کو واحد شناخت بنا دیا ہے۔ بالفاظِ دیگر ہر شخص کی شناخت اور حیثیت اب مارکیٹ میں متعین ہوتی ہے۔[2]

۱- مابعد الطبیعیات کی اصطلاح کی مختصر وضاحت کے بعد اس سلسلے کی منتخب کتابوں کی ایک فہرست دی جا رہی ہے، صاحبان ذوق استفادہ کر سکتے ہیں:

[1] Brian Garrett, *What is this Thing Called Metaphysics?*, New York: Routledge, 2011.
[2] Helen Beebee, Nikk Effingham & Philip Goff, *Metaphysics: The Key Concepts*, New York: Routledge, 2010.
[3] Richard M. Gale, *The Blackwell Guide to Metaphysics*. Oxofrd: Blackwell, 2000.
[4] E. J. Lowe, *A Survey of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
[5] M. J. Loux, *Metaphysics: A contemporary Introduction*. [3rd ed.] London: Routledge, 2006.
[6] J. Kim and Ernest Sosa Ed. *Metaphysics: An Analogy*. Blackwell Philosophy Anthologies, 1999.
[7] Jaegwon Kim, Ernest Sosa, and Gary S. Rosenkrantz [eds.], *A Companion to Metaphysics*, UK: Blackwell Publishing Ltd, 2009.
[8] E.E. Harris, *The Foundation of Metaphysics in Science*. London: George Allen and Unwin, 1965.
[9] E.E. Harris, *The Restitution of Metaphysics*. New York: Humanity Books, 2000.

اردو میں ''مابعد الطبیعیات'' پر مختصر اور جامع مطالعے کے لیے ملاحظہ کیجیے:
ڈاکٹر فریحہ نگہت، ''مابعد الطبیعیات کے بنیادی مباحث''، مشمولہ مجلّہ دریافت، اسلام آباد: نمل یونی ورسٹی، شمارہ نمبر ۱۲، صفحات ۲۲۶-۲۴۱۔

2- Julie Owen, "Human Rights as Civil Religion : the Glue for Global Governance?", in *Criticizing Global Governance*, [ed., Markus Lederer], 2005, New York: Palgrave Macmillan, pp. 221-241.

جناب منظور احمد صاحب نے مذکور بالا اقتباس میں لفظ ''شاید'' استعمال کر کے فلسفے کی پچیس سو سالہ تاریخ میں مابعد الطبیعیات [Metaphysics]، علمیات [Epistemology] اور قدریات [Axiology] سے متعلق زیرِ بحث آنے والے تین بنیادی سوالات:

[۱] حقیقت کیا ہے؟

[۲] حقیقت تک رسائی کیسے ممکن ہے؟

[۳] کیا اچھا ہے اور کیا برا؟

جو حقیقتِ کُلّی، حقیقتِ ازلی، حقیقتِ ابدی، حقیقت الحقائق، حقیقتِ مطلقہ، علّتِ اولیٰ یا علّت العلل [absolute reality] کے تصوّر، اُس کے حصول کے ذرائع اور اُس کے نتیجے میں خیر و شر کے معیارات اور تعینات سے متعلق بحث کرتے تھے، پر سوالیہ نشان لگا دیا ہے۔

غزالی اور ڈیکارٹ کے فلسفیانہ افکار میں تشکیک بہ طورِ منہاج: ایک ادّعا

ڈاکٹر منظور احمد صاحب ڈیکارٹ [Descartes] کے [Methodic doubt] کو حضرت امام غزالی رحمہ اللہ کے طریقِ تشکیک کے مماثل قرار دیتے ہوئے یہ تأثر فراہم کرتے ہیں کہ گویا اِس طریق میں غزالیؒ ڈیکارٹ کے پیش رو ہیں، وہ لکھتے ہیں:

> "Rene Descartes نے اُس طریقِ علم سے بحث کی ہے جو انسانی علم کو ریاضیاتی یقین تک پہونچا سکے۔ اِس کو طریقِ تشکیک کہتے ہیں، یعنی انسان جن باتوں کی صداقت پر یقین رکھتا ہے سب غلط ہوسکتی ہیں۔ مثلاً اِس دنیا میں جن اشیا کو وہ دیکھتا ہے کہ وہ موجود ہیں، انسانی نظر کا دھوکا ہوسکتا ہے، لیکن جس چیز پر شک نہیں کیا جاسکتا وہ خود انسان کے شک کرنے کا عمل ہے۔ شک کرنے کا یہ عمل ایک فکری عمل ہے اور اِس فکری عمل کا خالق یعنی انسانی ذہن بھی موجود ہونا چاہیے۔ اِس سے ڈیکارٹ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جو شے علم میں یقینی ہے، وہ فکر کا فاعل، یعنی خود انسانی ذہن، ہے۔ اِس طرح ڈیکارٹ کو علمِ یقینی کا وہ سنگِ بنیاد مل جاتا ہے جس پر وہ علم کی عمارت تعمیر کرتا ہے ..... امام غزالیؒ نے بھی اِس طریقِ تشکیک کو ڈیکارٹ سے بہت پہلے اپنایا"۔ [1]

یہ چلتا ہوا خیال ہے جسے بعض مصنفین نے دہرایا ہے۔[2] ایک عامیانہ اور سطحی نقطۂ نظر سے

۱۔ منظور احمد، "حواشی"، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۱۷۱۔

2- Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 201; M.Saeed Shaikh, "Al-Ghazzali: Metaphysics" *in A History of Muslim Philosophy* [ed., M.M. Sharif], Wiesbaden, 1963, Vol. 1, pp. 587-88; Sami M. Najm, "The Place and Function of Doubt in the Philosophies of Descartes and al-Ghazali", *Philosophy East and West*, Vol. 16, No. 3/4 (Jul. - Oct., 1966), pp. 133-141; W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazzali*, Chicago: Kazi Publications, 1982, p.12.

غزالی اور ڈیکارٹ کے افکار کا مطالعہ اِسی نتیجے پر پہنچاتا ہے کہ غزالیؒ کی تشکیک اور ڈیکارٹ کی ارتیابیت مماثل ومشابہ ہیں۔فی الحقیقت اِن دونوں کے علمی تناظر ایک دوسرے سے یک سر مختلف ہیں۔[1]

ڈیکارٹ کو اِسی لیے جدیدیت [Modernism] کا بانی کہا جاتا ہے کہ اُس نے اپنے منہاجِ علم کی بنیاد، تشکیک پر رکھی ہے اور فلسفے کی تاریخ میں موجود منہاجِ علم کی ترتیب کو تبدیل کر دیا۔ ڈیکارٹ سے پہلے فلسفہ سب سے پہلے مابعد الطبیعیاتی سوالات سے بحث کرتا تھا، پھر اُس مابعد الطبیعی حقیقت کی بنا پر علمیات [Epistemology] کا تعین ہوتا تھا اور پھر اقدار [Axiology] کا۔مگر ڈیکارٹ نے I think therefore I am کہہ کر وجودِ انسانی کے سوا ہر وجود کو موجبِ شک اور نا قابلِ اعتبار گردانتے ہوئے مابعد الطبیعیاتی سوالات کو فلسفے کی اقلیم سے خارج کر دیا جس نے قدیم فلسفیانہ منہاج میں زیرِ بحث آنے والے سوالات کو مہمل قرار دیتے ہوئے فلسفے کی قدیم بنیادوں کی پوری عمارت منہدم کر دی۔ ڈیکارٹ نے کہا کہ سب سے پہلے علم کی بنیاد تلاش کر لینی چاہیے کہ میں کیا جان سکتا ہوں اور کیا نہیں جان سکتا، اُس کی بنیاد پر علم کی جو عمارت تعمیر ہوگی وہ ایک ایسی سچائی پر اُستوار ہوگی:

[۱] جو ہر انسان کے لیے قابلِ قبول ہو۔

[۲] جس کی صداقت کے اثبات کے لیے دوسری صداقت پر انحصار نہ کرنا پڑے۔

[۳] اگر آپ چاہیں کہ اُس پر شک کر سکیں، تو ممکن نہ ہو۔

جدیدیت کا بنیادی مقدمہ یہی ہے کہ اِس میں علمیات نے مابعد الطبیعیات کو takeover کر لیا ہے۔

ڈیکارٹ کے افکار کا مطالعہ واضح کر دیتا ہے کہ اس کی تشکیک خود ماہیتِ علم اور نفسِ علم کے متعلق ہے، وہ کہتا ہے کہ:

> That in order to seek truth it is necessary once in the course of our life, to doubt, as far as possible, of all things.[2]

''زندگی میں ایک بار یہ لازمی ہے کہ ممکنہ حد تک ہر شے پر شک کیا جائے''۔

اس کے بالعکس حضرتِ امام غزالی رحمہ اللہ اپنی زندگی کے بحرانی دور میں حصولِ علم کے مختلف ذرائع اور منہاج کو ''شک'' کی نظر سے دیکھ رہے تھے۔غزالیؒ کی تشکیک کی نوعیت، طریقہ کار اور اس کی روح کا تجزیہ یہ واضح کر دیتا ہے کہ وہ فلسفیانہ یا لا ادریہ [Agnostic] نوعیت کی قطعاً نہیں تھی ان کی تشکیک کا آغاز

۱- اہلِ علم کے اس طبقے کی فکری غلطی کی تردید اور تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے:
Osman Bakr, "The Place of Doubt in Islamic Epistemology: Al-Ghazzali's Philosophical Experience", in *The History and Philosophy of Islamic Science,* Cambridge: Islamic Texts Society, 1999.

2- René Descartes, *The Principles of Philosophy,* [tr., John Veitch], Kessinger Publication, 2004, p. 15.

ایقان کی اس جستجو کا نتیجہ تھا جب وہ حقائق الامور یا بالفاظ دیگر حقیقت جیسی کہ وہ ہے [thing-in-it self] کی جستجو میں سرگرداں تھے۔ اسی کو غزالیؒ ''علم الیقین'' کہتے ہیں۔ یہ ایک ایسے مردِ حقانی اور مومن کی تشکیک ہے جس کی پاس کتاب وسُنّت کا متاعِ گراں بہا موجود تھا اور وہ اُس کی حقانیت کو پوری قطعیت اور صراحت کے ساتھ عالم پر ایسے آشکارا کر دینا چاہتا ہے کہ پھر کبھی تشکیک وارتیاب کے حملے اور ظلمت کی گھنگھور گھٹائیں اُس کی لمعانیت ونورانیت اور تابانی وتابنا کی کو دھندلا نہ سکیں۔ بالفاظِ دیگر غزالیؒ کی تشکیک ایک متشکک کی نہیں، بلکہ ایک علم کے ناقد کی تشکیک ہے۔ امام غزالیؒ اپنے تشکیکی سفر کا حال بیان کرتے ہوئے خود لکھتے ہیں:

أنا فيهما على السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق و المقال. حتى شفى الله تعالىٰ من ذلك المرض.[1]

''میری یہ تشکیک ذہن کی ایک کیفیت اور قلب کے اضطراب سے تعبیر تھی۔ نطق ومقال میں اس کا اعتبار نہیں ہوا تھا۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے اس مرض سے شفا بخشی''۔

امام غزالیؒ کے افکار کی تحقیق وجستجو کرنے والے بڑے محققین بھی اس ''تشکیک'' کو محض بحرانی کیفیت اور اضطرابی حالت قرار دیتے ہیں۔ میکارتھی [McCarthy] کے نزدیک یہ تشکیک یا بحران فی الاصل ایک علمیاتی بحران [epistemological crisis] ہے۔ جب کہ اس کے برعکس غزالیؒ کا دوسرا بحران اس کے بیان کے مطابق ضمیر کا بحران ہے اور روح سے متعلق ہے۔[2] Father Poggi، جس کی کتاب *Un Classico della Spiritualità Musulmana* کو میکارتھی نے نفیس ترین مطالعات میں سے ایک قرار دیا ہے، کے مطابق غزالیؒ کی نوعمری کی یہ تشکیک غیر حقیقی اور محض ایک طریقہ کار ہے۔[3] اٹلی کے معروف مستشرق کے مطابق غزالیؒ کی تشکیک ایک متشکک کی نہیں بلکہ علم کے ناقد کی تشکیک ہے۔[4] غزالیؒ کو کبھی مابعد الطبیعی حقائق پر تشکیک وشبہہ نہیں رہا، وہ حقیقت پر بالقوۃ ایمان کے ہمیشہ قائل اور معترف رہے، ان کی تشکیک خود حقیقت کے بارے میں نہیں، بلکہ حق کو تسلیم کرنے اور

۱- ابو حامد محمد الغزالیؒ، المنقذ من الضلال، صفحہ ۱۳۰۔

2- R. Joseph McCarthy, *Freedom and Fulfilment: An Annoted Translation of al-Ghazzalis al-Munqidh min al-dalal and other Relevant Works of al-Ghazzali,* Boston, 1980, p. xxix.

3- Vincenzo M. Poggi, *Un classico della spiritualità musulmana: Saggio monografico sul Munqid di al-Gazali,* Roma: Gregorian Biblical BookShop, 1967, p. 171.

4- Giuseppe Furlani, "Dr. J. Obermann, Der philos. und religiose Subjektivismus Ghazalis" [Recensione] in *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi,* Vol. III, No. 2, pp.340-53 [Perugia, 1922]; see also McCarthy, op.cit., pp. 388-90.

معلوم کرنے کے انداز سے متعلق تھی۔ امام غزالیؒ لکھتے ہیں کہ اسلام کے تین بنیادی اور اساسی عقائد پر وہ ہمیشہ غیر متزلزل، حتمی اور یقینی ایمان رکھتے تھے:

وكان قد حصل معي - من العلوم التي مارستها، والمسالك التي سلكتها، في التفتيش عن صنفي العلوم الشرعية، والعقلية — إيمان يقيني بالله تعالىٰ، وبالنبوة، وباليوم الآخر. فهذه الاصول الثلاثة من الايمان كانت قدر سخت في نفسي، لابدليل معين محرر، بل بأسباب، وقرائن، وتجاريب لاتدخل تحت الحصر تفاصيلها۔[1]

''علوم شریعہ اور علوم عقلیہ کی تحقیق، تفتیش کے سلسلے میں جن علوم میں مجھ کو مشق اور مزاولت تھی اور دین وفکر کے جن راستوں پر چل چکا تھا اس سے مجھے تین امور یقینی طور پر حاصل ہو چکے تھے: [۱] اللہ تعالیٰ پر محکم ایمان، [۲] نبوت کے ذریعے تنزیل وحی، [۳] اور روزِ آخرت پر یقینی ایمان — ایمان کے یہ تین اُصول کسی معیّن دلیل سے نہیں، بلکہ مختلف اسباب قرائن اور تجربات کے باعث میرے نفس کی گہرائی میں جاگزیں ہو چکے تھے، جو تفصیل کے متحمل نہیں''۔[2]

غزالیؒ بتاتے ہیں کہ اپنی زندگی کے بحرانی سفر میں بھی وہ اپنے اعمال وافعال کے اعتبار سے معمول اور ترتیب کے مطابق ہی رہے اور تشکیک میں مبتلا ہو کر بھی توحید، وحی اور آخرت پر ایمان وایقان سے دست بردار نہیں ہوئے۔ کیا تحقیق وجستجو اور تلاشِ حقیقت کے اِس عمل کو مغربی فلسفے کی ارتیابیت یا ڈیکارٹ کی تشکیک سے دور کا بھی واسطہ ہے؟

۱- ابو حامد محمد الغزالیؒ، المنقذ من الضلال، صفحہ ۱۷۔

۲- میکارتھی نے اس کا انگریزی مفہوم اس طرح پیش کیا ہے:

From the sciences which I had practiced and the methods which I had followed in my inquiry into the two kinds of knowledge, revealed and rational, I had already aquared a sure and certain faith in God Most High, in the prophetic mediation of revelation, and in the Last Day. These three fundamentals of our Faith had become deeply rooted in my soul, not because of any specific, precisely formulated proofs, but becuase of reasons and circumstance and experiences too many to list in detail.

R. Joseph McCarthy, *Freedom and Fulfilment*, pp.90-91.

پانچواں باب

نیاز فتح پوری
برعظیم کی علمی اورادبی تاریخ میں سنسنی خیزی اور سرقے کے علمبردار

ڈاکٹر منظور احمد صاحب نے اپنے مقالے ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام'' میں نیاز فتح پوری [۱۸۸۴ء-۱۹۶۶ء] کے افکار و خیالات کی تائید و تحسین اور ان کی جرأت و ہمت کو سلامی پیش کرتے ہوئے یہ مطالبہ کیا ہے:

''ان کو بیسویں صدی میں اسلام کے روشن خیال مفکروں کی صفِ اوّل میں شمار کیا جانا چاہیے''۔[۱]

ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے اس مطالبے پر ایک انصاف پسند قاری حیرت و استعجاب میں ڈوب جاتا ہے۔ جدیدیت کی تاریخ میں آج تک نیاز فتح پوری کو کبھی بہ طور ''اسلامی مفکر'' پیش نہیں کیا گیا۔ پروفیسر عزیز احمد نے ''برصغیر میں اسلامی جدیدیت'' کے موضوع پر ایک کتاب *Islamic Modernism in India & Paksitan: [1857-1964]*, [India: Oxford University Press, 1970] تحریر فرمائی ہے اس ضخیم کتاب میں نیاز فتح پوری کا کہیں کوئی تذکرہ نہیں۔ اسی طرح محترمہ مریم جمیلہ نے بھی اسلام اور جدیدیت کے عنوان سے ایک معرکہ آرا کتاب بہ عنوان *Islam and Modernism* تحریر فرمائی ہے، نیاز صاحب اس کتاب میں بھی بہ طور جدیدیت پسند اسلامی مفکر جگہ نہیں پا سکے۔

اس میں شک نہیں کہ نیاز فتح پوری اردو ادب کے ایک مشہور ادیب و مصنف، افسانہ نگار اور صاحب طرز انشا پرداز و نقاد تھے۔[۲] لیکن جہاں تک دینی و مذہبی معاملات میں مداخلت اور خامہ فرسائی کا

۱- منظور احمد، نیاز، روشن خیالی اجتہاد اور اسلام، صفحہ ۶۴۔

۲- نیاز فتح پوری کے یہاں شعرفہمی کے معاملہ میں بڑی شتر گربگی اور بلندی کے ساتھ پستی بھی پائی جاتی ہے۔ بعض اوقات وہ شعر کی کمزوری پر صحیح گرفت بھی کرتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ایسے بچگانہ اعتراضات بھی کر جاتے ہیں، جن سے اُن کے شاعرانہ ذوق کے بارے میں بُری رائے قائم ہوتی ہے۔

الہلال جب نکلنا شروع ہوا ہے تو مولانا ابوالکلام آزاد عربی آمیز اردو لکھتے تھے۔ نیاز فتح پوری اس اسلوب سے متاثر ہوئے۔ یہ تاثر ان کی تحریروں میں ملتا ہے، لکھتے ہیں:

=

تعلق ہے، ان کی علمی سطح ہرگز ایسی نہ تھی کہ وہ دین ومذہب کی اساسی وقانونی حیثیت پر کلام کریں۔ وہ مذہب اور مغرب دونوں سے کلی طور پر ناواقف تھے۔[1] وہ محض ایک صحافی تھے جو لکھتا زیادہ ہے پڑھتا کم ہے۔ وہ مکمل طور پر ایک مادہ پرست اور عقلیت زدہ انسان تھے، ماورائے مادہ وطبیعیات ان کی نگاہ میں کوئی چیز ہی نہ تھی۔

= ☆ ''دنیائے شاعری مشکل سے ایسے ایجازِ سدید، بیانِ جزیل اور عباراتِ انیق کی مثال پیش کر سکتی ہے۔
☆ میرے کوائف سے استبعاد حقیقی ہے۔
☆ ''جسارت مستمرہ اور سلاست مقالی عود کر آئی۔''

افسانہ نگاری میں انھوں نے سجاد حیدر یلدرم کے طرز نگارش کا اثر شروع شروع میں قبول کیا، جن کے یہاں ''احتساسات اور انجذ ابات'' جیسے بوجھل الفاظ اور وزنی ترکیبیں ملتی ہیں۔ اس کے بعد نیاز صاحب کا اسلوب تحریر سہل اور سلیس ہوتا گیا۔ وہ کوئی شک نہیں انشا پرداز ہیں مگر سرسید، شبلی نعمانی، حالی، ابوالکلام آزاد، عبدالماجد دریابادی اور آغا حیدر حسن کی طرح ''صاحب طرز'' انشا پرداز نہیں ہیں۔ نیاز تحریر وانشا میں قاضی عبدالغفار کے درجے کے ادیب اور صاحبِ قلم ہیں۔ نیاز صاحب کے یہاں ایسے مہمل جملے بھی ملتے ہیں۔ ''وہ آنکھیں جن کی گہرائی میں سمندر کا عمق ڈوب جاتا تھا''۔ مگر قاضی عبدالغفار کی تحریریں اس قسم کے اہمال سے پاک ہیں۔ [ماہر القادری، یادِ رفتگاں، لاہور: البدر پبلی کیشنز، ۱۹۸۶ء، صفحات ۴۲۷-۴۲۸]۔

۱۔ نیاز صاحب کے نام کے ساتھ بعض لوگ ''علامہ'' لکھتے ہیں۔ یہ غلط قسم کی مرعوبیت ہے۔ علامہ کے لیے جس جامع قابلیت اور علم وفضل کے لوازم ضروری ہیں۔ اُن سے نیاز صاحب بڑی حد تک کورے تھے۔ ان کو ''مولانا'' بھی نہیں کہنا چاہیے کہ ''مولانا'' کے لیے لازمی شرط ہے ''دین ومذہب'' کا رنگ اور روش اختیار کرنا۔ مگر نیاز صاحب نے اس کے برعکس اپنی زندگی کا خاصہ حصہ دین ومذہب کی تنقیص وتکذیب میں گزارا اور اس روش ورنگ کا مذاق اڑایا۔

نیاز صاحب اس کا سلیقہ رکھتے تھے کہ کسی فن پر کوئی کتاب یا مقالہ پڑھا اور اُس کا خلاصہ اردو میں منتقل کر دیا۔ نگار کے ''باب المراسلات'' میں نہ جانے کتنے سوالات انھوں نے مرتب کیے اور خود ہی جواب دیے۔ مثلاً سامنے کی اور روزمرہ کے برتنے کی چیز ''دیا سلائی'' ہے۔ مگر اس کی تاریخ کون جانتا ہے، ہاں! انسائیکلو پیڈیا یا اس قسم کی دوسری کتابوں اور قاموسوں میں ''دیا سلائی'' کی تاریخ مل سکتی ہے، اب کوئی شخص انسائیکلو پیڈیا میں دیا سلائی کی تاریخ پڑھ کر اپنے رسالہ میں دیا سلائی پر کسی فرضی نام سے استفسار کرے اور جواب میں انسائیکلو پیڈیا کی عبارت کا ترجمہ حوالہ کے بغیر درج کر دے تو ایسے ناقل اور مترجم کو محقق ہرگز نہیں کہہ سکتے! ہاں جن لوگوں کا مطالعہ محدود ہے یا مضمون نگار کی قابلیت واستعداد سے واقف نہیں ہیں وہ ضرور مرعوب ہو جائیں گے۔ یہی حال نیاز فتح پوری کی ''باب المراسلات'' والی تحریروں کا ہے! جن کو پڑھ کر لوگ انھیں علامہ اور محقق سمجھنے لگے ہیں۔

ایک تو وہ شخص ہوتا ہے جو کسی فن میں عبور یا درک رکھتا ہے اور ایک شخص وہ ہے جس نے کسی فن پر کوئی مضمون یا کتاب پڑھی اور جو باتیں اس کی سمجھ میں آئیں انھیں اپنی زبان میں منتقل کر دیا، نیاز صاحب کا شمار بھی اسی دوسری صف کے لوگوں میں ہوتا ہے، مثلاً فنِ عروض پر وہ بہت کچھ لکھتے رہے ہیں مگر اس کی زیادہ تر نوعیت عروض کی کتابوں سے اخذ ونقل کی ہے۔ اگر وہ عروض جانتے ہوتے تو رباعیوں کے ایک ایسے مجموعے کی دیباچے میں تعریف نہ کرتے جس کی ڈیڑھ سو رباعیوں میں کم از کم ۴۸ رباعیاں ساقط الوزن ہیں۔

نظام رام پوری کا تذکرہ لکھا تو ان کے بارے میں ایک آدھ مضمون یا کتاب کو پڑھا۔ حالات کی تحقیق نہیں کی، اس ناقص مطالعہ اور سرسری معلومات کا یہ نتیجہ نکلا کہ اوّل تو شاعر کا نام غلط لکھا پھر ان کو ''مجرد'' بتایا حالانکہ نظام رام پوری کی شادی بھی ہوئی اور اولاد بھی! ہاں! یہ ضرور ہوا کہ اُن کی اولاد زندہ نہیں رہی۔ [ماہر القادری، یادِ رفتگاں، صفحات ۴۲۸-۴۲۹]۔

الفاظ کی بازی گری، خلطِ مبحث، تضاد بیانی، ابلہ فریبی، مغالطہ انگیزی، جنسیت زدہ ذہنیت [جس کا اندازہ ان کی مسروقہ تالیف ''ترغیباتِ جنسی'' کے مطالعے سے لگایا جاسکتا ہے] اور سنسنی خیزی میں وہ یگانہ روزگار تھے: ڈاکٹر فرمان فتح پوری لکھتے ہیں:

> [نیاز] طبعاً حد درجے رومان پسند واقع ہوئے تھے اور جیسا کہ خود انھوں نے کئی جگہ اس کا اظہار کیا ہے عورت ان کی کمزوری تھی۔ لیکن یہی کمزوری ان کی تحریر کا حسن و زور بن گئی، عورت اور اس کے حسن و جمال پر انھوں نے افسانے کی شکل میں ''نقاد'' میں مسلسل لکھا اور ایسی جادو اثری کے ساتھ کہ نوجوان طبقے کا ہر فرد عورت ہو یا مرد ان کی تحریروں پر ریجھ گیا''۔[1]

افکار و خیالات سے لے کر حالات و کمالات تک نیاز فتح پوری بالکل مذہبی معاملات اور دینی امور پر لکھنے کے حق دار نہ تھے، مجنوں گھورکھپوری نے نیاز کو کہا تھا:

> ''مذہبی مباحث کو علمائے دین اور ہادیانِ متین کے لیے چھوڑ دیا جائے اور ''نگار'' کے صفحات کو ان سے پاک رکھا جائے، لیکن نیاز کی طبیعت میں کچھ ایسا چلبلا پن بھی ہے۔ دوسرے وہ سنسنی خیز باتوں کی تجارتی قیمت کو ایک معاملہ سنج کی حیثیت سے مجھ سے بہتر سمجھ سکتے ہیں۔ اس لیے انھوں نے میری بات سنی ان سنی کر دی''۔[2]

کاش کہ نیاز فتح پوری اپنے معاصر مجنوں گورکھپوری کا مخلصانہ مشورہ قبول فرما لیتے مگر افسوس کہ اپنے ماہ نامے کی کثیر اشاعت کے لیے انھوں نے مذہبی معاملات اور دینی افکار و عقائد پر ''نگار'' کے صفحات میں کھل کر لکھا، جو ان کے لیے تو یقیناً ایک تجارتی مقصد ہوگا، لیکن اس کی وجہ سے سادہ لوح اور کم علم افراد کا ایمان، اسلام پر سے متزلزل ہوا ہوگا۔

ذیل میں نیاز فتح پوری پر درج ذیل نکات کے تحت گفتگو کی جاتی ہے:

[۱] سرقے و چربے۔
[۲] قمر زمانی بیگم ـــــ نیاز کا ایک بہروپ۔
[۳] نیاز ـــــ افکار و عقائد کی ایک جھلک۔
[۴] قرآن کلام اللہ نہیں، کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔
[۵] مدعی نبوت مرزا غلام احمد قادیانی ـــــ مجاہد اسلام اور عاشقِ رسولؐ۔

۱۔ نیاز فتح پوری، قمر زمانی بیگم: علامہ نیاز فتح پوری کی انوکھی داستان معاشقہ، [مرتب: ڈاکٹر فرمان فتح پوری]، کراچی: اردو اکیڈمی، ۱۹۷۹ء، صفحہ ۱۵۔

۲۔ سالنامہ ''نگار'' [کراچی]، نیاز نمبر حصہ اول، ۱۹۶۳ء، صفحہ ۱۰۳۔

سرقے و چربے

نیاز فتح پوری پر ان کی زندگی ہی میں دوسروں کا کام اپنے نام سے چھپوا دینے کا الزام رہا ہے، جس کی انھوں نے یا ان کے احباب و معتقدین نے کبھی تردید نہیں فرمائی۔ ڈاکٹر عقیلہ شاہین کی ڈاکٹریٹ کے مقالے ''نیاز فتح پوری۔ شخصیت اور فن'' پر تبصرہ کرتے ہوئے پروفیسر سلیم منصور خالد صاحب لکھتے ہیں:

''نیاز فتح پوری کے بارے میں ان کے ذہنی مرید بڑے فخر و انبساط سے یہ کہتے ہیں کہ یہی وہ شخصیت ہے جس نے خرد افروزی اور روشن خیالی کی شمع روشن کی ہے...... ہمارا خیال ہے کہ مبالغہ آمیزی کرنے اور دوسروں کی تخلیقات کو اپنے نام سے چھپوانے والا فرد ''بڑا'' انسان نہیں ہوسکتا۔ ان کی تاریخ الدولتین'' مشہور مستشرق جرجی زیدان کی عربی کتاب ''التمدن الاسلامی'' [ج ۴] کی تلخیص ہے، نگار کا مشہور ''خدا نمبر'' [۱۹۵۶ء] اصل میں محمد اسحٰق صدیقی کی تالیف ہے، مصطفیٰ کامل مصری کی کتاب ''المسلۃ المشرقیہ'' کو مولانا مودودی نے نوعمری میں ترجمہ کیا، اشاعت کے لیے پہنچا تو انھوں نے اسے اپنے نام سے شائع کردیا...... اور کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ نیاز کے جاری کردہ رسالے ''جن'' میں تحریریں مجنوں گورکھپوری کی ہوتی تھیں مگر نام چھپتا تھا نیاز کا''۔[۱]

ڈاکٹر سفیر اختر صاحب لکھتے ہیں:

''نیاز صاحب دوسروں کا کام اپنے نام سے چھپوانے کے ملزم رہے ہیں، ۱۹۲۳ء میں نیاز صاحب کے نام سے ایک کتاب ''صحابیات'' شائع ہوئی تھی۔ دارالمصنفین۔ اعظم گڑھ کے ذمے داروں نے شکایت کی ہے کہ ''صحابیات'' ان کے ادارے کی چھپی ہوئی ''سیر الصحابیات'' [تالیف سعید انصاری اعظم گڑھ: دارالمصنفین۔ ۱۳۴۱ھ] کے مضامین کا سرقہ ہے [ماہ نامہ ''معارف'' اعظم گڑھ، ستمبر ۱۹۴۵ء صفحہ ۱۳۲، نیز دیکھیے: معارف، اکتوبر ۱۹۴۵ء صفحہ ۱۹۲]، مگر حالیہ تحقیقات سے یہ بات سامنے آئی کہ ''صحابیات'' اصل میں نیاز

۱۔ ماہ نامہ ''ترجمان القرآن'' [لاہور]، اکتوبر ۱۹۹۷ء، صفحات ۷۸-۷۹۔

صاحب کے داماد مرحوم قمر الحسن کی تالیف تھی جسے قمر الحسن کی رحلت پر نیاز صاحب نے مقدمہ لکھ کر اپنے نام سے شائع کر لیا''۔ [امیر عارفی، نیاز فتح پوری، دہلی: انجمن ترقی اردو ہند اپریل ۱۹۷۷ء صفحات ۳۲۳،۳۲۳-۳۶۵]

دوسروں کی کاوش کو اپنے نام سے چھاپ لینے کی، نیاز صاحب کی عادت کے بارے میں ان کے ایک اور معاصر مجنوں گورکھپوری کی شہادت دیکھیے، وہ لکھتے ہیں:

''۱۹۲۹ء میں ایک صحبت میں ذکر چھڑ گیا کہ اردو میں باطنیت اور روحانیت پر کوئی رسالہ نہیں ہے، اور یہ ایک بہت بڑی کمی ہے۔ سب کی متفقہ رائے یہی تھی کہ ایسا رسالہ نکلنا چاہیے۔ نیاز نے کہا ان موضوعات پر لکھے کون؟ اور رسالے کی ترتیب کا ذمہ کون لے؟ میں نے کہا کہ نیاز صاحب اصل مہم یہ ہے کہ سرمایہ کہاں سے آئے؟ رسالے کے مصارف کا ذمے دار کون ہو؟ اگر یہ مہم سر ہو جائے تو میں عمر بھر کے لیے اس کی ترتیب اور ادارت اور مضامین کا خود ذمہ لیتا ہوں۔ نیاز فوراً مصارف برداشت کرنے کے لیے تیار ہو گئے۔ رسالے کا نام ''جن'' اور اسی کی رعایت سے ایڈیٹر کا نام ''جان'' قرار پایا، اور میں نے شروع کے چار رسالے لکھ کر، ان کو ترتیب دے کر نیاز کے حوالے کر دیا۔ رسالہ جنوری ۱۹۳۰ء سے نکلنا شروع ہو گیا۔ رسالہ ''جن'' جب شائع ہوا تو ایڈیٹر ''جان'' کی جگہ ''نیاز فتح پوری'' دیکھ کر مجھے حیرت ہوئی اور میں نے لکھ کر دریافت کیا تو انھوں نے مختصر سا جواب مجھے یہ دیا کہ رسالے کے خریداروں کی تعداد بڑھانے کے لیے انھوں نے اپنا نام دینا ضروری سمجھا اور یہ کہ میں نے جتنے مقالے اور افسانے لکھے ہیں ان کو جب چاہوں، اپنے نام سے منسوب کر سکتا ہوں، میں چپ ہو رہا اور پھر دوسری مصروفیات میں کھو گیا۔ رسالہ ''جن'' شاید ایک سال سے زیادہ نہ نکل سکا''۔ [مجنوں گورکھپوری، خود نوشت، مشمولہ ''ارمغان مجنوں'' مرتبہ صہبا لکھنوی، شبنم رومانی، کراچی: مجنوں اکیڈمی، ۱۹۸۰ء، صفحہ ۷۹]

ماہ نامہ نگار [لکھنو] کے ''خدا نمبر'' [۱۹۵۷ء] نے بڑی شہرت پائی ہے اور اسے نیاز صاحب کے قاموسی علم کا نچوڑ قرار دیا گیا ہے، مگر جناب محمد اسحٰق صدیقی نے واضح کیا ہے کہ یہ ان کی کاوش ہے۔ [محمد اسحاق صدیقی، ''کچھ نگار کے ''خدا نمبر'' کے بارے میں'' مشمولہ ماہنامہ فروغ اردو، لکھنؤ، اکتوبر ۱۹۶۴ء، نیز دیکھیے: ماہر القادری، یاد رفتگاں، لاہور: البدر پبلی کیشنز ۱۹۸۶ء حصہ دوم، صفحات ۴۱۸-۴۲۷] ۔ محمد اسحاق صدیقی نے اسے اپنی تصنیف کے طور پر ''خدا کا تصور اور اس کا ارتقاء'' [لکھنو: احباب پبلشرز ۱۹۶۴ء] کے نام سے کتابی شکل میں شائع کر دیا تھا''۔[1]

۱۔ سفیر اختر، سیّد ابو الاعلیٰ مودودی اور ان کا سرمایہ قلم، واہ کینٹ: ادارالمعارف، ۲۰۰۴ء، صفحات ۲۷-۲۸۔

کراچی یونیورسٹی کے شعبہ تصنیف و تالیف کی طرف سے شائع ہونے والے مؤقر مجلے ''جریدہ'' کا ستائیسواں شمارہ ''چہ دلاور است'' مشرق و مغرب میں سرقے بازی کی تاریخ اور سرگزشت کے حوالے سے خاصے کی چیز ہے۔ اس میں سیّد خالد جامعی صاحب ''سرقے کی روایت تاریخ و تحقیق کی روشنی میں'' کے عنوان سے ''نیاز فتح پوری کے سرقے'' کے ذیلی عنوان سے لکھتے ہیں:

''سرقہ نگاری میں جناب علامہ نیاز فتح پوری نے عالم گیر شہرت حاصل کی، ان کی سرقہ نویسی کے چرچے ان کے دورِ عروج میں عام ہو گئے تھے۔ اس باب میں ان کا کوئی حریف نہیں۔ مولانا سیّد ابوالاعلیٰ مودودی نے انھیں سلسلہ وار مضامین کا مسوّدہ اشاعت کے لیے دیا تو شروع کے مضامین انھوں نے اپنے نام سے شائع کر لیے۔ مولانا مودودی نے احتجاج کیا لہٰذا بقیہ مضامین ان کے نام سے شائع کر دیے گئے۔

''فراست الید'' کیرو کی کتاب کا چربہ ہے، ہاتھوں کے عکس اور متن کیرو سے لیے گئے ہیں، مختلف دائرہ ہائے المعارف [انسائیکلوپیڈیا] کے تراجم کر کے باب ''استفسارات'' میں وہ علم کے موتی بکھیرتے تھے۔ یوسف بخاری صاحب کی روایت ہے کہ کئی بار علامہ کی خواہش پر انھوں نے ان کا گھڑا ہوا سوال باب استفسارات کے لیے بھیجا اور اس کا تفصیلی جواب، جو پہلے سے سرقہ یا ترجمہ شدہ تھا، شائع ہو گیا۔

''ترغیبات جنسی'' ہیولاک ایلیس کی شہرہ آفاق کتاب Studies in the Psychology of Sex کا چربہ ہے۔ نیاز کی کتاب ''انتقادیات'' کا مضمون ''ادبیات اور اصول نقد'' ولیم ہنری ہڈسن کی کتاب An Introduction to the Study Literature کا سرقہ ہے...... اردو میں سرقے بازی کی تاریخ میں نیاز صاحب کو خاص مقام حاصل ہے اور ان کے سرقوں کی تعداد ان گنت ہے۔ انگریزی زبان سے ان کے بیش تر سرقہ شدہ مضامین کا ماخذ بیرسٹر حسن امام کا کتب خانہ تھا، جہاں وہ اکثر تشریف لے جاتے اور انگریزی کتابیں پڑھتے ہوئے متعلقہ حصوں کو قلم زد کرتے اور ان کا جیسا تیسا ترجمہ کر کے مضامین شائع کر لیتے۔ عموماً یہ ترجمہ بھی ناقص اور نامکمل ہوتا۔ انگریزی متن کے جو حصے مشکل ہوتے یا جن کی تفہیم نیاز صاحب کے لیے مشکل ہوتی انھیں چھوڑ کر خالی جگہ اپنی بلند خیالی اور البیلی انشا پردازی سے اس طرح پر کر لیتے تھے کہ سرقے پر اصل کا گمان ہوتا تھا۔ ان ہی غلط سلط محرف سرقوں سے وہ کتابیں مرتب کر ڈالتے۔ حسن مثنّیٰ ندوی صاحب کے پاس ذخیرہ حسن امام کی وہ تمام کتابیں موجود تھیں جن سے نیاز صاحب نے سرقہ کیا تھا اور ان کتابوں پر نیاز صاحب کے اشارات و نشانات بھی محفوظ تھے۔ اب یہ کتب بیدل لائبریری

شرف آباد میں محفوظ ہیں۔ حسن مثنیٰ ندوی صاحب کی تحقیق تھی کہ عربی، اردو، فارسی، ترکی اور انگریزی میں نیاز فتح پوری سے بڑا سارق پیدا نہیں ہوا"۔[1]

ا۔ چہ دلاورست، [مرتبین: سلمان چشتی، ریحان چشتی، خالد جامعی] کراچی: شعبہ تصنیف وتالیف وترجمہ جامعہ کراچی، ۲۰۰۷ء، صفحات، ۸۷-۸۸۔

نگار: خدا نمبر ـــــ ایک مسروقہ تالیف[1]

اردو کے مشہور اور مقتدر جریدوں میں ''نگار'' کا جو مقام ہے، وہ کسی سے پوشیدہ نہیں ہے۔ یہ رسالہ ۱۹۲۲ء سے حضرت نیاز فتح پوری کی ادارت میں جاری ہے جو اُردو کے صاحب طرز انشا پرداز ہیں۔ درجنوں علمی و ادبی کتابوں کے مصنف ہیں جنھیں ان کے تجرِ علمی کی بنا پر ''علامہ'' کہا جاتا ہے اور جنھیں حکومت ہند نے اپریل ۱۹۶۲ء میں اُن کے علمی و ادبی خدمات سے متاثر ہو کر سب سے بڑا ادبی اعزاز ''پدم بھوشن'' عنایت کیا تھا، لیکن مجھے افسوس کے ساتھ یہ کہنا پڑتا ہے کہ اتنے بڑے ادیب اور عالم میں جو علمی دیانت داری ہونی چاہیے وہ نہیں ہے۔ کچھ عرصہ ہوا ہفتہ وار ''سرفراز'' [لکھنؤ] میں ایک مضمون شائع ہوا تھا۔ ''علامہ کیسے بنتے ہیں''[2] جس میں علامہ نیاز فتح پوری کے ادبی سرقوں کی متعدد مثالیں پیش کی گئی تھیں۔ میں نے ہر چند کوشش کی کہ اُن کا دامنِ شہرت زیادہ داغ دار نہ ہونے پائے اور اس کے لیے میں نے حضرت نیاز سے اُن کے کراچی جانے کے بعد خط و کتابت بھی کی لیکن افسوس کہ انھوں نے مجھ ناچیز کی درخواست کو قابل اعتنا نہ سمجھا، اس لیے مجھے مجبوراً اس حقیقت کو ظاہر کرنا پڑ رہا ہے جسے میں نے اب تک ظاہر نہیں کیا تھا۔

حضرت نیاز فتح پوری عرصے سے ہر سال اپنے رسالے ''نگار'' کا ایک خصوصی شمارہ بہ طور سال نامہ پیش کرتے رہے۔ ۱۹۶۵ء کا سال نامہ ''خدا نمبر'' تھا جس میں عہد وحشت سے عہدِ حاضر تک مختلف مذاہب میں خدا کے تصور کا جائزہ لیا گیا تھا۔ یہ نمبر تمام تر اس خاکسار نے درجنوں کتابوں کے مطالعے کے بعد نیاز صاحب کی فرمائش پر تیار کیا تھا اور نیاز صاحب نے پہلے اس کا تحریری طور پر اعتراف بھی کیا تھا۔ لیکن بعد میں انھوں نے مختلف [اور مجھے دُکھ کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ''ناپسندیدہ''] طریقوں سے اُسے اپنانے اور میری ساری محنتوں پر پردہ ڈالنے کی کوشش کی یہ سب کیسے ہوا، اس کا جاننا شاید دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

''نگار'' کے سالنامہ ۱۹۵۶ء ''خدا نمبر'' لکھنے سے پہلے میرے حسب ذیل مضامین نگار میں شائع ہو چکے تھے:

۱۔ محمد اسحاق صدیقی، ''کچھ نگار کے ''خدا نمبر'' کے بارے میں'' مشمولہ ماہنامہ فروغ اردو۔ ماہر القادری، یادِ رفتگاں، صفحات ۴۱۸۔۴۲۷۔

۲۔ مورخہ ۹ دسمبر ۱۹۶۳ء۔

[۱] آدمی نے لکھنا کیسے سیکھا...... جون سے اگست ۱۹۴۷ء تک

[۲] اظہار اعداد کے طریقے زمانہ قدیم سے لے کر اب تک...... اگست سے دسمبر ۱۹۵۰ء تک

[۳] مذاہب عالم کی تخلیق اور قطب شمالی [نامکمل]...... اگست سے نومبر ۱۹۵۲ء تک

[۴] پیدائش عالم اور اساطیری روایات کا تقابلی مطالعہ...... دسمبر ۱۹۵۲ء

[۵] فن تحریر کی تاریخ [نامکمل]...... جون سے نومبر ۱۹۵۳ء تک، جولائی سے دسمبر ۱۹۵۴ء تک، مارچ سے اکتوبر ۱۹۵۵ء تک

اگر اسے خود ستائی پر محمول نہ کیا جائے تو یہ کہنے کو جی چاہتا ہے کہ نیاز صاحب میرے مضامین سے بہت متاثر تھے، اسی لیے ۱۹۵۵ء میں جب انھوں نے ''خدا نمبر'' نکالنے کا ارادہ کیا تو ساری ذمے داری میرے سپرد کرنا چاہی۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک دن میں اس نمبر کی تیاری کے سلسلے میں نیاز صاحب کی خواہش پر انھیں امیر الدولہ پبلک لائبریری [لکھنؤ] لے گیا اور انھیں وہ تمام کتابیں دکھائیں جن سے اس سال نامے کی تیاری میں مدد مل سکتی تھی۔ ان میں سے بیش تر کتابیں کتب محفوظہ [Reserved] تھیں۔ کتابوں کی کثیر تعداد کو دیکھ کر اور اُن سے مفید طلب معلومات اخذ کرنے میں جو غیر معمولی محنت کرنا پڑتی اس کے پیش نظر نیاز صاحب کو ''خدا نمبر'' نکالنے میں تامل ہوا اور بولے! مجھ سے بڑھاپے[۱] میں اتنی محنت نہیں ہو سکتی کہ یہاں آ کر سب کتابیں پڑھوں اور اتنے باریک ٹائپ کی۔ اگر آپ اس کام کا پورا ذمہ لیں تو میں ''خدا نمبر'' نکالوں گا۔ ورنہ کوئی دوسرا نمبر نکالنے کے متعلق سوچوں گا۔ میں نے انھیں یقین دلایا کہ میں یہ کام کر سکتا ہوں، لیکن میری دو شرطیں ہیں: ایک تو یہ کہ ''خدا نمبر'' رسالے کی صورت میں نیوز پرنٹ پر شائع نہ ہو بلکہ کتابی صورت میں اچھے سفید کاغذ پر شائع ہو، اور دوسرے یہ کہ پوری کتاب میرے نام سے چھپے۔ میں نہیں چاہتا کہ آپ پیش لفظ میں یہ لکھیں کہ ''اگر اسحاق صدیقی میری مدد نہ کرتے تو شاید سال نامہ منظر عام پر نہ آتا۔ ظاہر ہے کہ آپ مشہور ادیب ہیں آپ کی شہرت کے آگے میرا نام ماند پڑ جائے گا''۔ نیاز صاحب اس پر راضی ہو گئے کہ پورا ''خدا نمبر'' میں مرتب کروں گا اور رسالے پر مرتب کی حیثیت سے میرا نام دیا جائے گا۔ اسی کے ساتھ انھوں نے یہ وعدہ کیا کہ وہ مجھے اس محنت کے لیے معقول معاوضہ بھی دیں گے البتہ انھوں نے ''خدا نمبر'' کو کتابی صورت میں شائع کرنے سے معذوری ظاہر کی کیوں کہ اس طرح لاگت زیادہ آتی اور نگار کے خریداروں کو بھیجنے میں ڈاک خرچ بھی زیادہ لگتا۔ بات معقول تھی اس لیے میں نے اس پر اصرار نہ کیا ـــ کچھ عرصے کے بعد میں نے نیاز صاحب سے جا کر کہا: ''آپ نے لائبریری میں جو کتابیں دیکھی تھیں، وہ سب پرانی ہیں۔ یہ چند نئی کتابوں کی فہرست ہے ان کا خریدنا نہایت ضروری ہے تا کہ جدید ترین تحقیقات سے فائدہ اُٹھایا جا سکے''۔

۱- نیاز صاحب کا سنہ پیدائش ۱۸۸۴ء ہے اور میرا ۱۹۲۹ء گویا وہ مجھ سے عمر میں ۴۵ سال بڑے ہیں، میں نے نگار کا ''خدا نمبر'' ۱۹۵۵ء میں لکھا تھا اُس وقت نیاز صاحب کی عمر ۷۱ سال تھی اور میری ۲۶ سال۔

نیاز صاحب فہرست دیکھ کر خوش ہوئے اور بولے ''ضرور منگوائیے'' اور اُسی وقت سو روپے کا چیک لکھ کر دیا۔ میں نے ایک مقامی کتب فروش کے ذریعہ کتابیں منگوالیں اور مطالعے میں غرق ہوگیا۔ اب میرا روز کا یہ معمول تھا کہ دفتر کے بعد سیدھا لائبریری پہنچتا اور جب تک وہ بند نہ ہوجاتی مختلف کتابوں سے نوٹس تیار کرتا۔ مجھے امیر الدولہ پبلک لائبریری کے علاوہ رام کرشنا مشن آشرم [لکھنؤ] کے کتب خانے سے بھی بڑی مدد ملی، جہاں ہندو مذہب کے متعلق کافی کتابیں تھیں۔ میں ان دونوں کتب خانوں سے گھر بھی کتابیں پڑھنے کے لیے لایا کرتا تھا۔ گھر آکر کھانے کے بعد رات گئے تک لکھنے پڑھنے کا سلسلہ جاری رہتا اور صبح کو ۶ بجے سے ۹ بجے تک بھی لکھتا پڑھتا اس کے بعد کھانا کھا کر دفتر چل دیتا۔

سال نامے کی تیاری کے سلسلے میں پہلا کام میں نے یہ کیا کہ مذاہب کی قدامت کے لحاظ سے عنوانات کی ایک فہرست مرتب کی اور پھر ہر مذہب پر سلسلہ وار متعلقہ کتابوں کا مطالعہ کرنا اور مضمون لکھنا شروع کیا۔ جب ایک عنوان پر مضمون تیار ہوجاتا تو وہ نیاز صاحب کے حوالے کردیتا۔ اور وہ اُسے دیکھنے کے بعد کاتب کے حوالے کردیتے۔ یہ سلسلہ آٹھ نو ماہ تک جاری رہا۔ یہاں تک کہ ''خدانمبر'' مکمل ہوگیا اور جب وہ شائع ہوگیا تو میں بڑی اُمیدوں کے ساتھ نیاز صاحب کے پاس پہنچا اور معاوضہ طلب کیا۔

میرا خیال تھا کہ اس شبانہ روز کی محنت کے لیے نیاز صاحب مجھے کئی سو روپے معاوضہ دیں گے کیوں کہ وہ اس سے پہلے بھی نگار میں مضامین لکھنے کے لیے کئی سال سے خصوصی معاوضہ دیا کرتے تھے یعنی فی صفحہ ایک روپیہ [لیکن بقول نیاز یہ معاوضہ نہ تھا بلکہ جن نامساعد حالات میں میں کام کررہا تھا، اسے جاری رکھنے کے لیے میری مدد تھی۔] لیکن نیاز صاحب نے صاف انکار کردیا اور کہا: ''معاوضہ کیسا؟ جو کچھ مجھے دینا تھا دے چکا'' میں اپنے اس وقت کے جذبات کو ٹھیک طور سے بیان نہیں کرسکتا لیکن مجھے کچھ ایسا محسوس ہوا جیسے میرے سامنے ایک ادیب اور عالم نہیں ہے بلکہ ایک سرمایہ دار ہے جو مزدور کو اُس کی مزدوری بھی نہیں دینا چاہتا۔ اُنھوں نے دوران گفتگو میں یہ بھی فرمایا کہ ''معاوضہ تو آپ کو تب دیتا، جب ''خدانمبر'' آپ کے نام سے شائع نہ ہوتا، اس سے آپ کی کتنی شہرت ہوگی یہ سوچیے۔'' میرے اور ان کے درمیان اور کیا گفتگو ہوئی اس کا ذکر نہایت تکلیف دہ ہے۔ اخیر میں انھوں نے کہا کہ ''فی الحال میں باہر جارہا ہوں اور وہاں سے واپسی پر کچھ اور دوں گا۔'' اس کے کئی مہینے کے بعد جب میں اُن سے ملنے گیا تو انھوں نے ۵۰ روپے عنایت کیے، لیکن یہ رقم پاکر میں اور بھی دل برداشتہ ہوگیا اور یہ طے کرلیا کہ آئندہ نگار میں کوئی مضمون نہ لکھوں گا۔ حالاں کہ میرے بعض مضامین نامکمل تھے۔

نیاز صاحب نے نگار کے ''خدانمبر'' کی کچھ فالتو کاپیاں بھی اس خیال سے چھپوالی تھیں کہ نگار کے مستقل خریداروں کے علاوہ دوسرے لوگ بھی اس خصوصی پرچے کو خریدنا چاہیں گے اور جیسے جیسے مانگ آتی رہتی تھی رسالے بھیجے جاتے تھے۔ ایک دن ایسا ہوا کہ نیاز صاحب کے کاتب میرے پاس آئے اور بولے ''آج شاید نگار کے ''خدانمبر'' کی مانگ اور آئی ہے لیکن یہ عجیب بات ہے کہ ''نگار'' کی کاپیاں اندرونی سرورق پھاڑ کر بھیجی جارہی ہیں۔ [اُس کے پہلے صفحے پر میرا نام تھا اور دوسرے صفحے پر نیاز

صاحب کا تعارف، جس میں میری بڑی تعریف تھی] معلوم نہیں کہ اس سے قبل جو کاپیاں خریداروں کو بھیجی گئی تھیں ان کا اندرونی سرورق پھاڑ دیا گیا تھا یا نہیں؟ لیکن آج تو میں خود دیکھ کر آرہا ہوں۔ معاوضے کے سلسلے میں آپ کے ساتھ جو زیادتی ہوئی اُس کا مجھے افسوس ہے[1] لیکن اس سے زیادہ افسوس اس بات کا ہے کہ نیاز صاحب آپ کا نام مٹانے کے درپے ہیں اور ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ 'خدا نمبر' اُن کا لکھا ہوا ہے۔'' میں نے ارادہ کیا کہ نیاز صاحب سے جا کر دریافت کروں کہ آخر یہ کیا حرکت ہے؟ لیکن کاتب صاحب نے منع کر دیا۔ اُن کی روزی کا سوال تھا اس لیے میں نے بھی نیاز صاحب کے وہاں جانا مناسب نہ سمجھا۔ لیکن کاتب صاحب کے بیان کی تصدیق کرنے کے لیے سوچا کہ کسی مقامی کتب فروش کے وہاں جا کر دیکھ کر آؤں گا کہ ان کے وہاں نگار کی جو کاپیاں بکنے کے لیے گئی تھیں شاید ان میں کچھ بچ گئی ہوں اور ان کا اندرونی سرورق پھٹا ہوا ہے یا نہیں۔ چنانچہ میں ایک مقامی پبلشر اور بک سیلر ''کتابی دنیا'' [نظیر آباد] لکھنؤ کے یہاں گیا۔ نگار کی کچھ کاپیاں یہاں موجود تھیں۔ انھیں دیکھا، اندرونی سرورق غائب تھا۔ میں نے دریافت کیا: ''یہ رسالے آپ نے کہاں سے منگوائے؟'' ''بولے'' کیوں؟ ظاہر ہے کہ نگار کے دفتر سے۔ جب میں نے وجہ بتائی تو انھیں نیاز صاحب کی حرکت پر سخت تعجب ہوا۔ میں نے ایک سال نامہ خرید لیا اور رسید پر لکھوالیا۔ ''پہلا ورق پھٹا ہوا'' تاکہ ثبوت رہے۔[2] اس کے بعد میں گھر چلا آیا لیکن نگار کی ان کاپیوں کو دیکھ کر مجھے جو ذہنی اذیت پہنچی ہوگی اور میرے قلب کی جو حالت ہوئی ہوگی، اس کا اندازہ آپ خود لگا سکتے ہیں۔ بہر حال میں نے اپنے چند احباب سے اس کا ذکر کیا اور انھوں نے مجھے مشورہ دیا کہ تم اخبار میں سارے واقعات لکھو لیکن باوجود اس امر کے کہ میرے ساتھ انتہائی زیادتی کی گئی تھی میری مروت نے اس اقدام کو پسند نہ کیا اور سوچا کہ ایک مشہور ادیب اور عالم کی شہرت کو داغ دار کرنے سے کیا فائدہ، جو چیز میری ہے وہ میری رہے گی۔ دوسری صورت یہ تھی کہ میں نیاز صاحب سے جا کر ملتا اور اس بارے میں اُن سے گفتگو کرتا لیکن میں ان کی نیت سمجھ چکا تھا۔ اس لیے میں نے اُن کے پاس جانا مناسب نہ سمجھا اور یہ خیال کیا کہ یہ گفتگو محض لا حاصل ہوگی بلکہ اس کا بھی امکان ہے کہ بات چیت کے دوران مزید بے لطفی پیدا ہو جائے۔

کچھ دنوں کے بعد نیاز صاحب سے نظیر آباد میں ایک کتاب کی دوکان ''بک ٹورز کارنر'' پر ملاقات ہوگئی [جہاں وہ انگریزی ناولیں کرائے پر لے کر پڑھا کرتے تھے اور میں پرانی کتابیں اور رسائل خریدنے کے شوق میں جایا کرتا تھا] میں نے سلام کرنا اپنا فرض سمجھا۔ پھر اِدھر اُدھر کی باتیں ہونے لگیں۔ اس دوکان پر دو چار بار پھر اُن سے اسی طرح ملاقات اور گفتگو رہی۔ ایک دن انھوں نے مجھ سے

۱- نیاز صاحب کے کاتب شہنشاہ صاحب کو جو اُن ہی کے گھر میں بیٹھ کر نگار کی کتابت کیا کرتے تھے سارے واقعات معلوم تھے اور انھیں مجھ سے ہمدردی پیدا ہوگئی تھی۔

۲- جن صاحبان کے پاس ایسے رسالے موجود ہوں اگر وہ مجھے مطلع فرمائیں تو عین نوازش ہوگی۔

فرمایا کہ ''بہت دِنوں سے آپ آئے نہیں؟'' میں نے اُن سے اس وقت بھی اصل سبب بتانا مناسب نہ سمجھا۔ البتہ میں اُن کے یہاں حسب سابق آنے جانے لگا۔ اس واقعے کے کئی سال بعد نیاز صاحب جب ''پدم بھوشن'' ہو کر ۱۹۶۲ء میں پاکستان تشریف لے گئے تو ان سے خط و کتابت کرنے لگا۔ اسی دوران نگار میں کئی اشتہار نظر سے گزرے جن سے پتا چلا کہ ''خدا نمبر'' پھر شائع ہونے والا ہے لیکن ان اشتہاروں میں کہیں میرا نام نہ تھا اس لیے مجھے شبہہ ہوا کہ اس مرتبہ کہیں نیاز صاحب یہ نمبر اپنے ہی نام سے نہ شائع کر دیں۔ میرا یہ شبہہ یقین میں بدل گیا۔ جب نگار کا سال نامہ ۱۹۶۳ء ''نیاز نمبر'' حصہ دوم مجھے ملا۔ اس میں فرمان فتح پوری صاحب کا ایک مضمون ہے۔ ''نگار اور نگار کے خاص نمبر'' اس سلسلے میں وہ صفحہ ۱۳۴ پر فرماتے ہیں:

> ''جنوری، فروری ۱۹۵۶ء۔ ''خدا نمبر'' کے نام سے شائع کیا گیا۔ پورا نمبر نیاز کا غنچۂ فکر ہے۔ اس میں نیاز فتح پوری نے دنیا کے مختلف مذاہب کا تاریخی و تحقیقی جائزہ لے کر بتایا ہے کہ مختلف عہدوں اور مختلف قوموں میں خدا کا تصوّر کیا تھا اور کیا ہے۔ اس نمبر سے جہاں مدیرِ نگار کی وسعتِ مطالعہ اور مذاہب عالم سے ان کی گہری واقفیت کا اندازہ ہوتا ہے، وہاں مذاہب پر ایسا وافر مواد ہاتھ آ جاتا ہے۔'' [جملہ نامکمل ہے۔ غالباً یہ کہنا چاہتے تھے ''جو کہیں اور دستیاب نہیں ہو سکتا''۔]

مجھے اس تحریر سے جو تکلیف ہوئی، وہ بیان سے باہر ہے میں نے فرمان صاحب اور نیاز صاحب کو کئی خط لکھے کہ ایک تردیدی بیان نگار کی کسی قریبی اشاعت میں شائع کیجیے کہ نگار کا ''خدا نمبر'' اسحاق صدیقی کا لکھا ہوا تھا نہ کہ نیاز فتح پوری کا اور جب ''خدا نمبر'' دوبارہ شائع ہو تو اس کا خیال رکھیے کہ اس میں مؤلف کی حیثیت سے میرا نام ہو اور اگر آپ نے ایسا نہ کیا تو مجھے مجبوراً اخبارات کے ذریعے صداقت کو بے نقاب کرنا پڑے گا جو علامہ نیاز کے لیے کشفِ ساق کا باعث ہو گا۔ میں اپنی چیز کو اپنا ثابت کرنے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگا دوں گا اور میرے پاس اس کے لیے کافی ثبوت موجود ہے۔ میرے دل میں علامہ نیاز کے لیے بے پناہ عقیدت ہے لیکن آپ لوگ مجھے اس بات پر مجبور کر رہے ہیں کہ میری عقیدت اور محبت نفرت میں بدل جائے اور وہی زبان اور قلم جو نیاز کی تعریف سے کبھی نہ تھکتا تھا اُن کے خلاف حرکت میں آئے۔ ظاہر ہے کہ علامہ نیاز کی شہرت کو داغ دار کر کے مجھے خوشی نہ ہو گی لیکن یہاں سوال اندھی شخصیت پرستی کا نہیں ہے بلکہ یہ خیر و شر کی قدیم جنگ ہے اور مجھے اُمید ہے کہ آخر میں جیت سچ کی ہو گی۔''

۱۲ر اگست ۱۹۶۳ء کو نیاز صاحب نے مجھے ایک خط لکھا:

> ''عزیزم، فرمان کے نام رجسٹری ملی۔ آپ کا اضطراب دیکھ کر تعجب ہوا۔ میں آپ کو لکھ چکا ہوں کہ ''خدا نمبر'' میں آپ کے نام کا اظہار کر دیا جائے گا اور آئندہ ستمبر کے اشتہار میں بھی۔ فرمان صاحب کا سہو تھا کہ انھوں نے مجھ سے پوچھے بغیر اشتہار شائع کر دیا۔ میں خود اب کسی کام کو نہیں دیکھتا بالکل فرصت نہیں ہے۔ ''خدا نمبر'' آپ کو ضرور بھیجا جائے گا۔ ''نیاز''

یہ خط مجھے ۱۷ اگست ۱۹۶۳ء کو ملا۔ اس سے دو روز قبل مجھے فرمان صاحب کا ایک تار ملا تھا:

1915 APM 156 KARACHI 12 12/13 ISHAQUE SIDDIQUI 26 GWYNNE TABLE LUCKNOW DONT WORRY SEE NEXT ISSUE.

FARMAN.

ترجمہ:

۱۹۱۵ء اے پی ایم ۱۵۶ کراچی ۱۲/۱۳/۱۲ء اسحاق صدیقی ۲۶ گوئن تالاب لکھنؤ، پریشان نہ ہوں آئندہ شمارہ دیکھیے۔

فرمان۔

غالباً تار دینے کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کہ کہیں میں اخبارات میں سارا واقعہ نہ لکھ دوں۔ بہرحال، فرمان صاحب نے ستمبر ۱۹۶۳ء یا اس کے بعد نگار کے کسی پرچے میں کوئی بیان اپنی غلط فہمی کے بارے میں شائع نہیں کیا۔ مارچ ۱۹۶۴ء میں ''خدا نمبر'' کا جدید ایڈیشن مل گیا جس کے دیکھنے سے معلوم ہوا کہ نیاز صاحب نے میری اصل تالیف میں کوئی تبدیلی نہیں کی ہے لیکن شروع کے چند صفحات میں بعض اہم تبدیلیاں مصلحتاً کی ہیں۔ مثلاً — سالنامہ ۱۹۵۶ء کے اندرونی سرورق کے پہلے صفحے کی عبارت حسب ذیل تھی:

خدا کا تصور

اور

اس کا ارتقاء

[عہد وحشت سے عہدِ حاضر تک]

مرتبہ: محمد اسحاق صدیقی

ناشر: نگار بک ایجنسی لکھنؤ

قیمت: تین روپیہ

اسی سرورق کے دوسرے صفحے پر نیاز صاحب نے ''تعارف'' لکھا تھا جو یہ ہے:

تعارف

''مذہب بڑے دلچسپ وسیع مطالعے کی چیز ہے، علم الانسان، جغرافیہ، تاریخ، نفسیات اور ہیئت و علم النجوم سب ہی علوم اس سلسلے میں ہمارے سامنے آجاتے ہیں۔''

مذہب فطری چیز ہو یا غیر فطری، لیکن اخلاقیات مذہبی یقیناً فطری چیز ہے کیوں کہ متمدن انسان کی تمدنی تنظیم و ترقی اس کے بغیر ممکن نہیں۔

مذہب کی اساس خدا کے تصور پر قائم ہے اور گو وہ ایک منطقی نتیجہ ہے انسان کے جہل و مجبوری کا، لیکن کس قدر عجیب بات ہے کہ اس تاریکی و بے اختیاری نے انسان میں خود آگہی پیدا کی اور خدا کی جستجو میں انسان خدا تک پہنچا ہو یا نہ پہنچا ہو لیکن اُس نے اپنے آپ کو ضرور دریافت کرلیا۔

انسان کا جمادات، نباتات و حیوانات سے گزر کر قوتِ مجردہ تک پہنچ جانا اور فطرت کے سربستہ رازوں کو واشگاف کردینا عقل انسانی کا بڑا کارنامہ ہے، لیکن انسان کو اس منزل تک صرف خدا کی جستجو نے پہنچایا۔

مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ دراصل جغرافیہ، تاریخ و ماحول سے پیدا ہونے والے نفسیاتی رجحان کا مطالعہ ہے اور اس لیے گوناگوں دلچسپیاں اپنے اندر رکھتا ہے۔

عہد قدیم سے عہدِ حاضر تک انسان نے کس کس طرح خدا کا تصور کیا، اس راہ میں اس نے کتنی ٹھوکریں کھائیں اور پھر کس طرح آہستہ آہستہ وہ کائنات پر چھا گیا۔ یہ داستان بہت منتشر و طویل ہے، لیکن بے انتہا دلچسپ اور ان ہی منتشر اجزاء کو ہمارے عزیز دوست محمد اسحاق صاحب صدیقی نے یکجا کر کے اس مجلے میں شائع کیا ہے۔

میں نہیں سمجھتا کہ اس موضوع پر کسی ایشیائی زبان میں اتنی جامع و موجز کتاب اس سے قبل شائع ہوئی ہو اور قابل مؤلف یقیناً قابلِ مبارک باد ہیں کہ انھوں نے غیر معمولی جستجو سے کام لے کر بہت تھوڑے زمانے میں ایسی قیمتی چیز پیش کر کے زبان کی بیش بہا خدمت انجام دی۔

نیاز

۱۹۶۴ء کے کراچی کے ایڈیشن میں نیاز صاحب نے یہ جدّت کی کہ اندرونی سرورق کے پہلے صفحے سے میرا نام یک قلم اُڑادیا اور تعارف کے آخری دو پیراگراف کے جلی الفاظ جن میں میرا ذکر ہے نکال دیے یعنی اب سرورق کے پہلے صفحے کی عبارت حسب ذیل ہے:

"خدانمبر"

نگار پاکستان

مدیر اعلیٰ

نیاز فتح پوری

زرسالانہ	قیمت فی کاپی
دس روپے	تین روپے

نگار پاکستان ۳۲ گارڈن مارکیٹ کراچی نمبر ۳

نیاز صاحب کی ادبی زندگی کا یہ رُخ ہے جس پر جب بھی نظر پڑتی ہے تو ان کی شخصیت "سوالیہ نشان" کی طرح "بڑی عجیب" نظر آتی ہے! اتنا مشہور ادیب اور دوسرے اہلِ قلم کی کاوش و تحقیق کو "اپنانے" میں اس قدر مشاق اور بے باک!

قمر زمانی بیگم ـــــ نیاز کا ایک بہروپ

نیاز فتح پوری کا تعلق اردو افسانہ نویسوں کے اس حلقے یا طبقے سے تھا جو رومان پسند یا رومانی افسانہ نگار کہلاتے تھے۔ ان ادیبوں کے نزدیک حسن بہ ذاتہٖ مقصود ہے اور زندگی وفورِ حسن۔ بالفاظ دیگر حسن و شباب ہی سب کچھ ہے اور عورت ہی حاصل کائنات۔ نیاز فتح پوری ادیبوں کے اس حلقے کے سرخیل تھے، وہ اپنے افسانے کیوپڈ اور سائیکی، کی تمہید میں لکھتے ہیں:

''جس وقت میں نے لکھنا شروع کیا [بلا لحاظ اس کے کہ زمانہ کیا چاہتا ہے] میں نے ہمیشہ اپنے ان ہی حسیات کی پابندی کی ہے اور نظم ہو یا نثر ان ہی خیالات کے اظہار کو اپنا محبوب مشغلہ خلوت قرار دے رکھا ہے۔ میں جانتا ہوں کہ میرے بہت سے احباب نے اس کو ناپسند کیا، بعض نے عریاں و فحش کہہ کر شرم دلائی، بعض نے خلاف متانت و تہذیب کے الفاظ سے میرے عزم کو متزلزل کرنا چاہا، لیکن باور کیجیے کہ میں نے ان باتوں کو کبھی سمجھنا بھی نہیں چاہا۔ کیوں کہ میرا مقصد اس سے داد لینا یا دوسروں کو نفع پہنچانا نہیں ہے، بلکہ خود لطف اٹھانا ہے۔ پھر دوسروں کی وجہ سے میں اپنی لذت کھو بیٹھوں؟ ایسا خلق تام مجھ میں کہاں سے آیا؟ اور سنیے سب سے بڑا اعتراض جو اس نوع کے لٹریچر پر کیا جاتا ہے یہ کہ اس میں عورت اور اس کے متعلقات کا ذکر غالب ہے۔ لیکن مجھے حیرت ہوتی ہے کہ عورت اور اس کے ذکر کو نکال دینے کے بعد آپ کے پاس کیا رہ جائے گا؟ کائنات میں کون سی دوسری چیز ایسی ہے، جس سے آپ اس کی رونق کو قائم رکھ سکیں''۔

ذکر تھا قمر زمانی بیگم کا ـــــ دلی میں قیام کے دوران رومانوی ادب سے تعلق رکھنے والوں کا ایک حلقہ نیاز فتح پوری کو میسر آ گیا تھا۔ یہ حلقہ ''یاران نجد'' کے نام سے مشہور رہا۔ اس حلقہ یاران نجد نے رومانوی تحریروں اور افسانوں پر مشتمل ایک پرچہ ''نقاد'' کے نام سے ۱۹۱۳ء میں جاری کیا جو ۱۹۲۰ء تک نکلتا رہا۔ شاہ نظام الدین دلگیر [جو ''یاران نجد'' کے ایک فرد فرید اور] اس کے مدیر تھے۔ نوجوان انشا پردازوں کے امام نیاز فتح پوری تھے۔ رسالہ بڑی کامیابی سے نکلتا رہا، ڈاکٹر فرمان فتح پوری لکھتے ہیں:

"یہ رسالہ [نقاد۔ آگرہ] بہت جلد اردو میں رومانوی تحریروں کا دلکش مرقع اور ادبِ لطیف یا انشائے لطیف کی تحریک کا نمائندہ بن گیا۔ بات یہ تھی کہ اس رنگ کے بڑے انشا پرداز مثلاً مہدی افادی، نیاز فتح پوری، خلیقی ضیا، عباس ہاشمی اور خود نقاد کے مدیر دلگیر اکبر آبادی، جن کی نثر رومان کا جادو جگاتی تھی، سب کے سب حسن و عشق یا جمالیات کے سلسلے میں سقراط کے ایک شاگرد اور مشہور یونانی مفکر زینوفن کے فلسفہ حسن و عشق سے متاثر تھے۔ اس فلسفے میں حسن و عشق اور عورت ایک ہی چیز کے مختلف نام ہیں اور اسی کو یہ رومان نگار اپنے فکر و فن کا محور بنائے ہوئے ہیں"۔[1]

فرمان فتح پوری کے بیان کے مطابق "نقاد" دو سال [۱۹۱۳ء۔ ۱۹۱۵ء] تک بڑی کامیابی سے نکلنے کے بعد بند ہو گیا۔ مدیر، دلگیر اکبر آبادی نقصان اور خسارے کے باعث دوبارہ اجرا پر آمادہ نہ تھے، "یارانِ نجد" اسے دوبارہ جاری کروانا چاہتے تھے۔ نیاز فتح پوری نے دوبارہ اجرا کی ذمے داری اپنے سر لی اور لڑکی بن کر "قمر زمانی بیگم" کے نام سے مدیرِ نقاد دلگیر اکبر آبادی کو عشقیہ خطوط لکھے اور نقاد کے دوبارہ اجرا پر آمادہ کر لیا۔ جب نقاد دوبارہ جاری ہوا تو سرورق پر "قمر زمانی بیگم" کا نام بہ حیثیت نائب مدیرہ تحریر تھا۔ دلگیر اکبر آبادی [مدیر نقاد] اور قمر زمانی بیگم [نیاز فتح پوری] کے درمیان عاشقانہ مکاتبت کا سلسلہ ۳؍نومبر ۱۹۱۶ء سے ۱۹؍فروری ۱۹۱۸ء تک جاری رہا۔ بالآخر خود دلگیر کو اس کی خبر ہو گئی اور مکاتبت منقطع ہو گئی۔ یہ خطوط نیاز فتح پوری کے انتقال کے بعد ڈاکٹر فرمان فتح پوری نے "قمر زمانی بیگم" کے نام سے اپنے تفصیلی دیباچے کے ساتھ شائع کر دیے ہیں۔ فرمان فتح پوری لکھتے ہیں:

"آپ کو یہ جان کر حیرت ہوگی کہ تیر ٹھیک نشانے پر بیٹھا۔ دلگیر اور نقاد فی الواقع زندہ ہو گئے...... یہی خطوط اس وقت میرے سامنے ہیں اور قمر زمانی اور شاہ دلگیر کی عشقیہ داستان کا مواد فراہم کرتے ہیں۔ یہ خطوط ادبی لحاظ سے بہت دل چسپ ہیں اور بیش تر نیاز کی تخلیق ہونے کے سبب اردو صحافت کی تاریخ میں ایک نایاب اور انمول خزانے کی حیثیت رکھتے ہیں"۔[2]

یہ خطوط بھلے ادبی حیثیت سے "نایاب اور انمول خزانے" ہوں، لیکن اخلاقی اور تہذیبی حیثیت سے ایک انتہائی پست اور رذیل حرکت ہے۔ وہ شخص جسے ڈاکٹر منظور احمد صاحب "بیسویں صدی کا روشن خیال اسلامی مفکر" باور کرانے کے خواہاں ہیں اس کی کج ذہنی اور شقی القلبی تو ملاحظہ کیجیے۔ محض ایک رسالے کے اجرا کے لیے ایک ایسے انسان کو، جو نیاز فتح پوری کا دوست بھی تھا، عشقیہ خطوط لکھنا، اس کے اضطراب اور جذبات و احساسات سے لطف اندوز ہونا شرافت و انسانیت ہے؟ ملاقات کی امید پر اسے مختلف شہروں میں گھمانا، اسلام اور اخلاق تو بہت دور انسانیت سے بھی گری ہوئی حرکت ہے۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری لکھتے ہیں:

۱۔ نیاز فتح پوری، قمر زمانی بیگم [مرتب: ڈاکٹر فرمان فتح پوری]، کراچی: اردو اکیڈمی، ۱۹۷۹ء، صفحہ ۱۳۔
۲۔ ایضاً، صفحات ۲۱۔۲۲۔

''لیکن جیسے ہی راز فاش ہوا شاہ دلگیر کو کچھ ایسا صدمہ لگا کہ وہ اندر سے بالکل بجھ گئے''۔[1]

کتاب ''قمر زمانی بیگم'' کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ نیاز فتح پوری نے دیگر فرضی عورتوں [مثلاً ناہید، کوثر، بلقیس اور کہکشاں وغیرہ] کے نام سے بھی نقاد میں مضامین لکھے۔ یہ حرکت مذبوحی نیاز فتح پوری کی مریض ذہنیت اور نفسیاتی مفعولیت پر دلالت کرتی ہے۔ ان حرکتوں کے باوجود نیاز کا علما پر سب وشتم کرنا اور دنیا کا ہر بے ہودہ الزام اور نا کردہ جرم ان سے منسوب کر دینا انھیں زیب دیتا ہے؟ جس شخص کا اپنا کردار یہ ہو وہ بلا تخصیص وتحدید دنیا کے تمام علما کو روئے زمین کی بدترین مخلوق قرار دیتا ہے۔ نیاز فتح پوری لکھتے ہیں:

''آج کل اکابر اسلام کو دیکھیے جو اپنے بڑے بڑے عماموں اور لمبی لمبی عباؤں کے ساتھ تقدسِ اسلامی کا قدِ آدم اشتہار بنے پھرتے ہیں۔ ان علمائے کرام اور صوفیائے عظام کو دیکھیے جو اپنی طویل الذیل داڑھیوں اور ڈھیلے ڈھالے خرقوں کے ساتھ ہیت اسلامی کا دیو پیکر مجسمہ نظر آتے ہیں کہ اگر کسی ایسی بستی میں جو انسانی عصیاں کاری سے تباہ وبرباد ہو چکی ہے، عدوان ومعصیت کا کوئی صحیح مجسمہ نصب کیا جانا مقصود ہو تو ان سے بہتر ''ماڈل'' مل ہی نہیں سکتا۔ ان کے جسم کے ایک ایک ریشے کی پرورش اور ان کے خون کے ہر قطرے کی روانی ایک مستقل یادگار ہے اس بد باطنی وکور نفسی کی، ایک طویل داستان ہے اس مکرو فریب اور زور وریا کی جس کو اسلام نے بدترین لعنت قرار دے کر دنیا سے ہٹانا چاہا اور اس جماعت نے بہترین ذریعۂ فلاح وکامیابی سمجھ کر اختیار کر لیا''۔[2]

آج نیاز فتح پوری کے معتقدین واحباب ان کے نام کے ساتھ ''مولانا'' ــــ ''علامہ'' کا سابقہ لگاتے ہیں۔ ایسی صورت میں کیا یہ گالیاں بجا طور پر نیاز پر ہی نہیں لوٹ آتیں؟

۱۔ نیاز فتح پوری، قمر زمانی بیگم [مرتب: ڈاکٹر فرمان فتح پوری]، صفحہ ۱۴۱۔

۲۔ نیاز فتح پوری، من ویزداں، صفحہ ۱۱۴۔

نیاز ــــ افکار وعقائد کی ایک جھلک

ڈاکٹر منظور احمد صاحب لکھتے ہیں:

''نیاز فتح پوری اسلام سے منحرف تھے اور نہ اس کو انسانی زندگی کے لیے غیر اہم سمجھتے تھے''۔[1]

منظور احمد صاحب کے اس ارشاد کی تردید میں زورِ قلم صرف کرنے کی بجائے نیاز فتح پوری کی کتابوں کے چند اقتباسات پیش کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے فیصلہ خود ہو جائے گا کہ ڈاکٹر صاحب کے بیان میں کتنی واقعیت ہے؟ اور نیاز مذہب سے کس درجے قریب تھے اور اسے انسانی زندگی کے لیے کتنا اہم سمجھتے تھے؟

[۱] سب سے پہلے مذاہب کو لیجیے، نیاز لکھتے ہیں:

''میں اس سے قبل بھی بارہا لکھ چکا ہوں اور اب پھر اس کا اعادہ کرتا ہوں کہ جب تک مذہب کا وجود باقی ہے دنیا کا امن وسکون خطرے میں ہے''۔[2]

''بہر حال مذہب کسی زمانے میں مفید ہو یا مضر، بہ حالاتِ موجودہ اس کے نقصانات کھلے ہوئے ہیں، اور اس کو ذریعۂ نجات قرار دینا حماقت ہے البتہ اگر ملتوں کا امتیاز مٹا دینے کے بعد [کہ نہ کوئی مسلمان رہے اور نہ کوئی یہودی، عیسائی یا ہندو...... ناقل] کوئی ایسا دین رائج کیا جائے جو اپنا نصب العین ماورائے مسجد ومندر قرار دے تو بے شک چل سکتا ہے ورنہ مذاہب کی عمر اب ختم ہو چکی ہے اور تجربے نے ان کو بہت ناکامیاب ثابت کیا ہے''۔

''اگر دنیا یہ سمجھ لے کہ مذہب کا وجود انسانی زندگی کے لیے ضروری نہیں ہے اور ہم خدا کو مانے بغیر بھی اچھی زندگی بسر کر سکتے ہیں تو بے شک یہ ایک ایسے نقطے کی طرف قدم بڑھانا ہوگا جو عقائد مذہبی کے تمام لغو اختلافات کو دور کر کے مذہبی رنگ اختیار کر سکتا ہے''۔[3]

۱۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۶۵۔

۲۔ نیاز فتح پوری، من ویزداں، صفحہ ۳۰۲۔

۳۔ ایضاً، صفحہ ۲۳۸۔

''مذاہب عالم کی تاریخ اُٹھا کر دیکھیے تو آپ کو خود معلوم ہو جائے گا کہ مذہب انسان کی ترقی میں حائل ہے اور اسے ہونا بھی چاہیے کیوں کہ مذاہب عالم کی پیداوار نتیجہ تھی صرف مقامی ونسلی اقتضا کا، اور اس کے ذہن میں تمام نوع انسانی کی فلاح و ترقی کا سوال آ ہی نہیں سکتا تھا اب اسی کے ساتھ ایک سوال اور بھی غور طلب ہے، یعنی یہ کہ اگر آج دنیا سے مذہب یک سر فنا ہو جائے اور مذہبی عصبیت بالکل محو کر دی جائے تو کیا مدعا حاصل ہو جائے گا اور کیا کرۂ ارض کے تمام باشندے ایک دوسرے کے ساتھ بھائی بن کر رہنے لگیں گے؟ اس کا جواب یہ ہے یقیناً مدّعا اس وقت بھی حاصل نہ ہوگا کیوں کہ مذہب کے علاوہ دو بلائیں اور نوعِ انسانی پر نازل ہوئی ہیں [یعنی ایک بلا مذہب بھی ہے...... ناقل] ایک امتیاز رنگ ونسل کی اور دوسری جذبۂ سرمایہ داری، یعنی جس طرح مذہب لوگوں میں جذبۂ منافرت کی پرورش کر رہا ہے، بالکل اسی طرح گورے کالے کے امتیاز اور فراہمی دولت کی حرص نے انسانیت کو پامال کر رکھا ہے...... وہ اہل نظر جن کی نگاہ ان تمام مسائل پر ہے ان میں بعض کا خیال یہ ہے کہ رنگ ونسل کا امتیاز بھی مذہب ہی نے پیدا کیا ہے، اور سرمایہ دارانہ ذہنیت بھی نتیجہ ہے مذہبیت کا، جس نے اخلاقیات کی آڑ میں سلطنت وحکومت کی بنیادیں قائم کی ہیں اس لیے مذہب کے ساتھ ان کو بھی ختم ہو جانا چاہیے تاہم اس سے یہ نتیجہ نہیں نکل سکتا کہ جب تک کلیۃً تمام امراض کے دور کرنے کی صورتیں نہ پیدا ہو جائیں کسی ایک مرض کا بھی مداوا نہ کیا جائے، ہوسکتا ہے کہ ایک کا اندفاع دوسری بیماریوں کا مقابلہ کرنے کی اہلیت ہم میں پیدا کر دے اور اس لیے اگر دنیا سب سے پہلے مذہبیت ہی کو دور کرنا چاہتی ہے تو بے جا نہیں جب کہ حقیقتاً سب سے زیادہ سخت اور سنگین مرض یہی ہے''۔[1]

[۲] معتقداتِ مذہبی کے متعلق تحریر فرماتے ہیں:

''بعض لوگ کہتے ہیں کہ معتقداتِ مذہبی سے ہم کو کیا نقصان پہنچتا ہے اگر ہم دوزخ و جنت، حور وقصور، جن وملک، معجزہ وخرق عادات وغیرہ پر عقیدہ رکھتے ہیں تو اس میں حرج ہی کیا ہے۔ جب کہ ان عقائد کا مقصود بھی اصلاح اخلاق ہے؟ بہ ظاہر یہ بات قرین عقل معلوم ہوتی ہے لیکن فی الحقیقت ان عقائد کے نقصانات حد درجے مہلک ہیں، یہ معتقدات چوں کہ یک سر روایات پر مبنی ہیں اور عقل و درایت کا ان سے کوئی تعلق نہیں، اس لیے ان کو صحیح سمجھ لینے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہمارا ذہن حقائق

۱۔ نیاز فتح پوری، مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ، لاہور: آواز اشاعت گھر [س۔ن]، صفحات ۵-۸۔

کی جستجو سے منحرف ہو جاتا ہے، اسباب و نتائج کے رابطے کو سمجھنے کی اہلیت ہم میں باقی نہیں رہتی۔ انسان کے تمام قوائے ذہنی مضمحل ہو جاتے ہیں اور ترقی مسدود ہو جاتی ہے"۔[1]

"الغرض بقائے روح اور عذاب و ثواب کا عقیدہ خدا کی بے نیازی اور علم و عقل کو دیکھتے ہوئے ضرورت و مصلحت اور قانونِ قدرت دونوں کے خلاف ہے اور اس کو تسلیم کرانے کے لیے نہ کوئی ربانی دلیل پیش کی جاسکتی ہے نہ اخلاقی و علمی"۔[2]

"ہر چند دوسرے عالم سے حیات بعد الممات کا عالم مراد لینا میرے نزدیک درست نہیں اور اس سے مقصود صرف یہ کہنا ہے کہ کوشش کرتے رہو، اگر آج نہیں تو کل کامیاب ہو گے"۔

"اس میں شک نہیں کہ کلام مجید میں دوزخ جنت کا بیان اسی طرح کیا گیا ہے، جیسے وہ کوئی مادی چیزیں ہوں، لیکن اس بیان کو حقیقت سمجھنا سخت غلطی ہے۔ ان میں اکثر جگہ تو مقصود دنیا ہی کی کامیابی و ناکامی کو ظاہر کرنا ہے اور یہیں کے نعائم و لذائذ اور شدائد و مصائب کو خاص انداز سے بیان کیا ہے اور کہیں کہیں اگر یہ بیانات حیات بعد الموت سے متعلق ہیں تو صرف بہ طریق مجاز ہیں اور لوگوں کو سمجھانے کے لیے"۔[3]

[۳] عبادات سے متعلق لکھتے ہیں:

"میں کہتا ہوں بہ آوازِ بلند کہتا ہوں اور بلا خوف تردید کہتا ہوں کہ یہ وقت اس بات کے دیکھنے کا نہیں ہے کہ مسلمان نماز پڑھتا ہے یا نہیں، روزے رکھتا ہے یا نہیں؟ دوزخ و جنت کا قائل ہے یا نہیں؟ بلکہ صرف یہ سوچنے کا ہے کہ مسلمان کے پاس کھانے کو بھی ہے یا نہیں"۔[4]

[۴] علمائے کرام کے متعلق فرماتے ہیں:

"پاکستان کے عوام...... کیوں اپنی قوتِ احتساب سے اس جماعت کو ختم کر دینے کا کام نہیں لیتے جس کے طویل جبہ و عمامہ کی تباہیوں کے جراثیم اور اخلاق کی بربادیوں کے اسباب ہزار ہزار پنہاں ہیں اور وہ سب سے پہلے ان علمائے کرام اور مولویان عظام کو صفحہ زمین سے محو کرنے کی کوشش کیوں نہیں کرتے، جنھوں نے اپنے اعمال، رویے اور افعال نحیفہ سے عالم اخلاق کو سوگوار اور دنیا سے نہفت و عمل کی حزیں و ملول بنا رکھا ہے"۔

۱۔ نیاز فتح پوری، من و یزداں، صفحہ ۳۰۲۔

۲۔ ایضاً، صفحہ ۳۲۵۔

۳۔ ایضاً، صفحہ ۵۳۰۔

۴۔ نیاز فتح پوری، مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ، صفحہ ۱۰۔

[۵] خدا کے متعلق لکھتے ہیں:

''خدا کو آگ برساتے ہوئے، خون پیپ پلاتے ہوئے، آتشیں کوڑوں سے سزا دیتے ہوئے بہت زمانہ ہو چکا ہے، اب ضرورت ہے کہ وہ صرف زخموں پر مرہم رکھے، ٹوٹے دلوں کو ڈھارس پہنچائے اور بجائے کسی خاص قوم پر لطف کرنے کے وہ تمام بنی نوع انسان کو اپنا ہی بندہ سمجھے اور نجات کا دروازہ بغیر کسی شرط [یعنی ایمان وکلمہ وغیرہ...... ناقل] کے سب کے لیے کھول دے، لیکن مشکل یہ ہے کہ جب تک مذاہب کا عقائدی اختلاف دور نہ ہو خدا کا کوئی ایسا کائناتی تصور قائم ہی نہیں ہو سکتا اور اگر کوئی شخص ان اختلافِ عقائد کو مہمل قرار دیتا ہے تو اسے ملحد و کافر کہا جاتا ہے، اس لیے میری رائے میں اب خدا کی خدائی اگر صحیح معنوں میں قائم ہو سکتی ہے تو اس کی توقع ہم کو صرف کافروں اور ملحدوں ہی سے کرنا چاہیے''۔[۱]

[۶] معجزات کے متعلق لکھتے ہیں:

''سب سے بڑی واہمہ پرستی جو سر چشمہ ہے اور بہت سے اوہام کا معجزہ ہے''۔[۲]

سیدنا عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے معجزات پر طنزاً تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اسی طرح مسیح نے بہت سے معجزے پیش کیے، لیکن بالکل بے نتیجہ، وہی مردے جن کو اُنھوں نے زندہ کیا، وہی اندھے جن کو انکھیارا بنایا اور وہی کوڑھی جنھیں اچھا کیا ان پر ایمان نہ لائے، آپ کو معلوم ہے کہ اس کا سبب کیا تھا؟ صرف یہ کہ معجزے کبھی ظاہر نہیں ہوئے، بلکہ یہ سب داستانیں ہیں جو صدیوں بعد گھڑی گئیں''۔[۳]

[۷] قرآن مجید کے بارے میں لکھتے ہیں:

''کلام مجید کو میں نہ کلام خداوندی سمجھتا ہوں اور نہ الہام ربانی بلکہ ایک انسان کا کلام جانتا ہوں، اس مسئلے پر اس سے قبل کئی بار مفصل گفتگو کر چکا ہوں''۔[۴]

''عام مسلمانوں اور مولویوں کا یہ عقیدہ ہے کہ قرآن اپنے الفاظ اور اپنی ترتیب کے لحاظ سے بہ تمامہا پہلے لوحِ محفوظ میں منقوش تھا، اور فرشتہ جبرئیل یہی محفوظ و منقوش کلام رسول اللہ کو آ کر سناتا تھا، اور رسول اللہ ان ہی آسمانی الفاظ کو دہرا دیتے تھے، حد درجہ مضحکہ خیز ہے اگر قرآن کی زبان عربی نہ ہوتی تو بھی خیر کچھ کہا جا سکتا تھا لیکن جب کہ وہ اس زبان میں نازل ہوا تھا جو عام طور پر عرب میں رائج تھی تو اس کے الفاظ کو کیوں کر

۱۔ نیاز فتح پوری، من ویزداں، صفحہ ۳۳۰۔

۲۔ ایضاً، صفحہ ۳۰۱۔

۳۔ ایضاً، صفحہ ۲۸۹۔

۴۔ ایضاً، صفحہ ۱۰۷۔

خدائی الفاظ کہا جاسکتا ہے؟ بہ ہر حال قرآن کو خدا کا کلام اس حیثیت سے تسلیم کرنا کہ اس کا ایک ایک نکتہ ایک ایک لفظ خدا کا بتایا ہوا ہے اور خود رسول اللہ کے عقل و دماغ کو اس سے کوئی تعلق نہیں تھا تو خدا کو اس کے منصب سے گرا کر انسان کی حد تک کھینچ لانا ہے اور رسول اللہ کو سطح انسانیت سے بھی نیچے گرا دینا ہے''۔[1]

[۸] احادیث کے متعلق لکھتے ہیں:

''[مولویوں] کے نزدیک اسلام نام ہے صرف کورانہ تقلید کا اور تقلید بھی رسول و احکام رسول کی نہیں بلکہ بخاری و مسلم و مالک وغیرہ کی......اولین بیزاری اسلامی لٹریچر کی مجھ میں احادیث نے پیدا کی ہے''۔[2]

[۹] ایک جگہ ''وحدتِ ادیان'' کا نظریہ پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''میرے نزدیک فتوے کا صحیح جواب صرف یہ ہوسکتا ہے کہ ایک بدکار مسلمان قطعاً ناری ہے اور ایک نیکوکار برہمن یقیناً ناجی''۔[3]

[۱۰] اسلام کے متعلق لکھتے ہیں:

''دنیا میں سب سے آخری قابل ذکر مذہب اسلام ہوا ہے، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ مذاہب کی دنیا میں آخری لفظ کی حیثیت رکھتا ہے، لیکن افسوس ہے کہ نہ اپنے معتقدات دینی کے لحاظ سے وہ سب کے لیے قابلِ قبول ہے اور نہ شریعت کے اعتبار سے اسے مکمل کہا جاسکتا ہے''۔[4]

۱- نیاز فتح پوری، من ویزداں، صفحات ۳۳۹-۳۴۰۔
۲- ایضاً، صفحہ ۳۳۷۔
۳- ایضاً، صفحہ ۴۷۔
۴- نیاز فتح پوری، مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ، صفحات ۵-۶۔

قرآن مجید کلام اللہ نہیں، کلامِ رسول اللہؐ ہے۔ [نعوذ باللہ]

قرآن کا تعارف خود قرآن ہی سے:

قرآن مجید اُس کلام الٰہی کا نام ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا۔ قرآن مجید نے خود اپنا واضح تعارف ایک آیت مبارکہ میں اس طرح کرایا ہے:

وَاِنَّهٗ لَتَنْزِيْلُ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْنُ عَلٰى قَلْبِكَ لِتَكُوْنَ مِنَ الْمُنْذِرِيْنَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِيْنٍ وَاِنَّهٗ لَفِيْ زُبُرِ الْاَوَّلِيْنَ. [۲۶:۱۹۲-۱۹۶]

''اور یہ [قرآن اللہ] رب العالمین کا اتارا ہوا ہے۔ اس کو امانت دار فرشتہ لے کر اترا ہے۔ [یعنی اس نے] تمھارے دل پر [اِلقا] کیا ہے تاکہ [لوگوں کو] نصیحت کرتے رہو۔ [اور اِلقا بھی] فصیح عربی زبان میں [کیا ہے]۔ اس کی خبر پہلے پیغمبروں کی کتابوں میں [لکھی ہوئی] ہے''۔

یہ آیت مبارکہ اپنے مفہوم اور مدعا میں کسی تفسیر کی محتاج نہیں۔ اس سے صاف طور پر یہی مفہوم نکلتا ہے کہ یہ کلام اپنے لفظ لفظ میں اللہ تبارک وتعالیٰ کا نازل کردہ ہے جسے جبرئیل امین علیہ السلام آپؐ کے قلب مطہر پر لے کر نازل ہوئے ہیں۔

اگر قرآن مجید، معاذ اللہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دماغی کاوش کا نتیجہ ہوتا تو آپ کو اس میں تصرف اور تبدیلی کا اختیار ہوتا، مگر ایسا نہیں تھا، چنانچہ قرآن نے مشرکین کے اس خیال کو رد کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

وَ اِذَا تُتْلٰى عَلَيْهِمْ اٰيَاتُنَا بَيِّنٰتٍ قَالَ الَّذِيْنَ لَا يَرْجُوْنَ لِقَآءَ نَا ائْتِ بِقُرْاٰنٍ غَيْرِ هٰذَآ اَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُوْنُ لِيْٓ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَآئِ نَفْسِيْ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا يُوْحٰٓى اِلَيَّ اِنِّيْٓ اَخَافُ اِنْ عَصَيْتُ رَبِّيْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيْمٍ [۱۰:۱۵]

''اور جب ان کے سامنے ہماری آیتیں پڑھی جاتی ہیں جو بالکل صاف صاف ہیں تو یہ لوگ جن کو ہمارے پاس آنے کی امید نہیں ہے یوں کہتے ہیں کہ اس کے سوا دوسرا قرآن لائیے یا اس میں کچھ ترمیم کر دیجیے۔ آپؐ یوں کہہ دیجیے کہ مجھے یہ حق نہیں کہ

اپنی طرف سے اس میں ترمیم کردوں، بس میں تو اسی کا اتباع کرتا ہوں جو میرے پاس وحی کے ذریعے پہنچا ہے، اگر میں اپنے رب کی نافرمانی کروں تو میں ایک بڑے دن کے عذاب کا اندیشہ رکھتا ہوں''۔

اس آیت مبارکہ میں اس خدشے اور اندیشے کا ہمیشہ کے لیے ازالہ کر دیا گیا کہ قرآن اپنے الفاظ و مضامین دونوں میں وحی الٰہی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کی اتباع پر مامور ہیں اور اس میں ترمیم و تصرف کا قطعاً کوئی اختیار نہیں رکھتے۔ البتہ اس کی تبیین وتشریح بہ طور فریضۂ رسالت آپ کو سونپی گئی ہے۔ یہاں بہ طور نمونہ دو آیات نقل کی گئی ہیں ورنہ قرآن مجید میں اس موضوع کی بے شمار آیتیں موجود ہیں۔

قرآن کا لفظ لفظ کلام اللہ ہے: مستشرقین کی تصریحات:

قرآن مجید کا الفاظ خداوندی [Word of God] ہونا ایسی بدیہی بات ہے کہ مسلمان تو مسلمان غیر مسلم بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ یہ انسانی کلام نہیں ہے، چند ایک مستشرقین کے اقتباسات ملاحظہ کیجیے:

H.A.R. Gibb لکھتا ہے:

> Well then, if the Koran were his own composition other men could rival it. Let them produce ten verses like it. If they could not [and it is obvious that they could not], then let them accept the Koran as an outstanding evidential miracle.[1]

Harry Gaylord Dorman کے الفاظ ہیں:

> It [Qur'an] is an ever-present miracle witnessing to itself and to Muhammad, the Prophet of God. Its miraculous quality resides partly in its style, so perfect and lofty that neither men nor jinn could produce a single chapter to compare with its briefest chapter, and partly in its content of teachings, prophecies about the future, and amazingly accurate information such as the illiterate Muhammad could never have gathered of his own accord.[2]

1- H.A.R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey*, New York: A Galaxy Book, 1962, p.42.

2- Harry Gaylord Dorman, *Toward Understanding Islam: Contemporary Apologetic of Islam and Missionary Policy*, New york: Columbia University, 1948, p.3.

James لکھتا ہے:

Muslims believe that the ultimate word of God is represented in the Koran. These are believed to be the actual words, in essence dictated verbatim to Muhammad.[1]

قرآن مجید کلام اللہ نہیں انسانی کلام ہے: نیاز فتح پوری:

لیکن ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے ممدوح نیاز فتح پوری ان تمام آیات وتصریحات کے بالعکس الفاظ قرآن کو اللہ تعالیٰ کا کلام بلکہ الہام نہیں مانتے اسے بے جھجک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دماغی کاوش کا نتیجہ قرار دیتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام باور کراتے ہیں۔[2] نیاز فتح پوری لکھتے ہیں:

''کلام مجید کو میں نہ کلام خداوندی سمجھتا ہوں نہ الہام ربانی ، بلکہ ایک انسان کا کلام جانتا ہوں''۔[3]

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

''یہ ہے میرا عقیدہ قرآن پاک اور رسول اللہ کی رسالت کے متعلق اور میں سمجھتا ہوں کہ رسول کی عظمت کا اقتضا یہی ہے کہ قرآن کو ان ہی کا کلام سمجھا جائے''۔[4]

1- James Mannion, *Essential Philosophy: Every thing You Need to Understand the World's Greatest Thinkers*, p. 192.

۲- نیاز فتح پوری نے جس زمانے میں قرآن مجید کے کلام الٰہی [Word of God] ہونے کے خلاف ''نگار'' میں لکھا تو اُن کی اس شرانگیزی سے مسلمانانِ ہند میں سخت ہیجان برپا ہوگیا۔ اِس فتنے کی سرکوبی وگوشمالی کے لیے ملک بھر کے علمائے حق اور صحیح العقیدہ دانش ورمیدان میں نکل آئے، اور اپنے قلمی جہاد سے اس فتنے پر ایسی کاری ضرب لگائی کہ وہ دم توڑ کر رہ گیا۔ اِس سلسلے میں امرتسر سے شائع ہونے والے ایک ماہ نامے ''البیان'' نے ایک قابلِ قدر دینی خدمت یہ انجام دی کہ اپریل ۱۹۴۱ء کے شمارے کو''براہین وحی'' [مرتبہ: محمد اقبال سلیمانی ، امرتسر: مکتبہ امت، مسلمۂ ہند] شائع کر دیا اور اس میں ان مشاہیر اہلِ قلم کے وہ معرکہ آرا مضامین جمع ومحفوظ کر دیے جو انھوں نے ہفواتِ نیاز کے جواب یا رد میں سپردِ قلم کیے تھے۔ لکھنے والے ارباب علم ودانش میں علامہ اقبالؒ، علامہ سید سلیمان ندویؒ، مولانا عبدالماجد دریا بادیؒ مولانا ابوالوفا ثناء اللہ امرتسریؒ، مولانا سعید احمد اکبرآبادیؒ، مولانا محمد حسین عرشیؒ، مولانا حسین ندوی بلگرامیؒ، مولانا محمد منظور نعمانیؒ اور محمد دین تاثیر وغیرہ کے نام قابلِ ذکر ہیں ـــــ عرصۂ دراز کے بعد [۲۰۰۳ء میں] اِس خصوصی اشاعت کو بعض ضروری اضافوں کے ساتھ آواز کتاب گھر نے ''قرآن مجید کلام رسولؐ یا کلام اللہ'' کے نام سے دوبارہ شائع کر دیا ہے۔

۳- نیاز فتح پوری، من ویزداں، صفحہ ۱۰۷۔

۴- ایضاً، صفحہ ۳۱۶۔

مزید لکھتے ہیں:

"خدا کی عظمت ظاہر کرنے کے لیے تو قطعی اس امر کی ضرورت نہیں کہ وہ انسان کی طرح چلتا پھرتا بولتا چالتا فرض کیا جائے اور رسول کی برتریٔ اخلاق کے ثبوت کے لیے بھی ضروری نہیں کہ خدا اس سے باتیں کرے یا اس کی زبان میں کوئی کتاب تصنیف کر کے اپنے فرشتے کے ذریعے اس کے پاس بھیج دے، بلکہ سچ پوچھیے تو یہ رسول کی عظمت کے منافی ہے کہ جو کچھ وہ کہے وہ خود اس کے دماغ کا نتیجہ نہ ہو"۔[1]

نیز:

"قرآن کو اس معنی میں خدا کا کلام کہنا کہ اس کا ایک ایک لفظ خدا کی زبان سے ادا کیا ہوا لفظ ہے، حد درجہ جاہلانہ عقیدہ ہے، جس سے ایک طرف خدا کے تصورِ وحدانیت کو صدمہ پہنچتا ہے اور دوسری طرف رسول کی عظمت کو"۔[2]

رسول اللہؐ پر کذب کی تہمت: کلام اللہ کو انسانی کلام باور کرنے کا نتیجہ:

نیاز فتح پوری صاحب کے محولہ بالا اقتباسات سے واضح ہو گیا کہ وہ تصریحاتِ قرآنی کے برعکس قرآن مجید کو "انسانی کلام" سمجھتے ہیں۔[3] مشرکین کا بھی یہی دعویٰ تھا کہ قرآن مجید کلامِ ربانی نہیں، بلکہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، نعوذ باللہ، خود گھڑ کے اسے اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کر دیتے ہیں۔ قرآن نے مشرکین کے اس اعتراض کو افتراء علی اللہ [اللہ تعالیٰ پر جھوٹ باندھنا] قرار دیا ہے۔ ظلم یہ ہے کہ مشرکین تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کا فرستادہ اور رسول تسلیم نہ کر کے یہ بہتان عائد کر رہے تھے اور نیاز فتح پوری خود کو مسلمان ہی نہیں بلکہ عقائد اسلامی کو تمام علمائے اسلام سے بہتر سمجھنے والا باور کر کے افتراء علی اللہ کے مرتکب ہوئے ہیں۔ جس سے، نعوذ باللہ، قرآن مجید کے "انسانی کلام" ہونے کے دعوے کے ساتھ ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر کذب کی نسبت و تہمت بھی عائد ہوتی ہے۔ یعنی وہ رسول [صلی اللہ علیہ وسلم] جس کی صداقت اور راست بازی کفار کے نزدیک بھی مسلّم ہے، اس نے اپنے کلام کو بار بار اللہ تعالیٰ کا کلام کہہ کر انسانوں کے سامنے پیش کیا۔ اس سلسلے میں قرآن ہی کی چند آیات کا مطالعہ کافی رہے گا۔

۱۔ نیاز فتح پوری، من و یزداں، صفحہ ۳۱۵-۳۱۶۔

۲۔ ایضاً، صفحہ ۱۰۷۔

۳۔ نیاز فتح پوری کے اس افترا علی اللہ کی بنیاد کسی تحقیق پر مبنی تھی؟ کیا ان کی علمی سطح اس لائق تھی کہ وہ قرآن مجید کے متعلق خالق اور مخلوق کے کلام کے فرق پر گفتگو کر سکیں؟ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کتاب "براہین وحی" پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "اس کتاب کے شروع میں خود نیاز صاحب کے اقوال و دلائل بھی درج ہیں۔ ان کو پڑھ کر کوئی صاحب علم نیاز صاحب کی علمیت پر ماتم کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔ جو شخص ما ینطق عن الھویٰ میں "ھویٰ" کا ترجمہ "ایک تختی میں محفوظ ہے" کرے۔ اس کو قرآن کریم کے اعجازی کلام پر رائے زنی کا کیا حق ہے؟ منافقین کے جس استدلال بالقرآن سے رسول نے امت کے لیے پناہ مانگی تھی، نیاز صاحب نے اس کی ایک نمایاں اور تازہ مثال پیش کی ہے" [ترجمان القرآن، جولائی-اگست، ۱۹۴۵ء، جلد ۲۷، عدد ۱، ۲]۔

منافقین کی تردید کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

يُرِيْدُوْنَ اَنْ يُّبَدِّلُوْا كَلٰمَ اللّٰهِ[۴۸:۱۵]

''وہ چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے کلام کو بدل دیں''۔

مشرکین کے حوالے سے ارشاد فرمایا:

وَ اِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ ثُمَّ اَبْلِغْهُ مَاْمَنَهٗ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُوْنَ[۹:۶]

''اور اگر کوئی مشرک تم سے پناہ کا خواستگار ہو تو اُس کو پناہ دو یہاں تک کہ کلامِ الٰہی سننے لگے پھر اُس کو امن کی جگہ واپس پہنچا دو اس لئے کہ یہ بے خبر لوگ ہیں''۔

ان آیات سے واضح ہوا کہ قرآن ''کلام اللہ'' ہے۔ بار بار اس کی نسبت تنزیل [اتارا ہوا] کا لفظ استعمال ہوا ہے۔

وحی متلو اور غیر متلو: حقیقت اور فرق:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب نیاز فتح پوری کے ان اقوال کے حامی اور مؤید ہیں، وہ اپنے زیر بحث مقالے میں نیاز صاحب کی وکالت کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں:

''اسی طرح قرآن مجید کو وہ [نیاز] خدا کا کلام ان ہی معنوں میں سمجھتے تھے جن معنوں میں انسان کا کلام ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے وحی متلو کی اصطلاحیں استعمال کی گئی ہیں''۔

غور فرمایا جائے تو ڈاکٹر صاحب کی ان ہی عبارات میں نیاز فتح پوری صاحب کی وکالت کے باوجود ان کے نظریات کا ابطال موجود ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات بابرکات کا لمحہ لمحہ ربانی حفاظت و صیانت کی آغوش میں گزرا ہے۔ قرآن نے دوٹوک الفاظ میں اس کی شہادت دی ہے:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى [۵۳:۳-۴]

''اور نہ وہ اپنی خواہش سے کوئی بات کہتے ہیں وہ تو صرف وحی ہے جو اتاری جاتی ہے''۔

اس آیت مبارکہ سے پتا چلا کہ آپ قطعی انداز میں جو بات بھی ارشاد فرمادیں سب اللہ تعالیٰ کی وحی ہے۔ بالفاظ دیگر قرآن مجید کے علاوہ بھی آپؐ شرفِ وحی سے نوازے جاتے تھے مگر یہ ضروری نہیں کہ ہر وحی، وحی قرآن ہو۔ آیات قرآنی کا مطالعہ اس امر کو واضح کر دیتا ہے کہ قرآن مجید میں جہاں نازل کرنے کے ساتھ کتاب، ذکر یا فرقان وغیرہ کی تصریح کی گئی ہے، تو وہاں اس سے مراد وحی قرآن ہے، جسے اصطلاح میں ''وحی متلو'' یا ''وحی جلی'' کہا جاتا ہے۔ اور جہاں کوئی قرینہ ان الفاظ کو قرآن مجید کے لیے مخصوص نہ کر رہا ہو تو اس سے مراد ''وحی رسالت'' ہے جو محض کتاب تک محدود نہیں بلکہ یہ آپؐ کی مجموعی تعلیمات و ہدایات کو حاوی ہے، جسے اصطلاح میں ''وحی غیر متلو'' یا ''وحی خفی'' کہتے ہیں۔

اَللّٰهُ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ وَالْمِيْزَانَ[۴۲:۱۷]

''اور اللہ ہی ہے جس نے حق کے ساتھ کتاب نازل کی اور میزان بھی''۔

وَ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلَیْکَ الْکِتٰبَ وَ الْحِکْمَةَ وَ عَلَّمَکَ مَا لَمْ تَکُنْ تَعْلَمُ[۴:۱۱۳]

''اور اللہ تعالیٰ نے تم پر کتاب اور حکمت نازل فرمائی اور تمھیں وہ چیز سکھائی جو تم نہیں جانتے''۔

ان تصریحات سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ''الکتاب'' کے نزول کے ساتھ مبداء فیض سے دیگر انوار کا بھی نزول ہوتا تھا، جس کے لیے حکمت، میزان، نور وغیرہ کی اصطلاحات قرآن میں موجود ہیں۔ البتہ علماء اور اصولیین نے اس کی تصریح ضرور فرما دی ہے کہ وحی کی وہ قسم جس کی ''تلاوت'' کی جاتی ہے وہ ''الکتاب'' وحی متلو ہے۔ جس میں کسی انسانی کاوش کا دخل یا دماغ کا تصرف نہیں اور وہ قرآن ہے۔ وحی کی دوسری قسم جس میں معانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوتے تھے اور آپؐ ان کو اپنے الفاظ میں بیان فرما دیا کرتے تھے وہ وحی غیر متلو حدیث و سنت ہے۔ نفسِ حجیت میں، باوجود فرقِ مراتب کے، دونوں برابر ہیں۔

وحی کسی داخلی احساس یا بلند خیالی کا نام نہیں:

یہاں ایک نکتے کی وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے، وحی پیغمبر کی کسی داخلی کیفیت کا نام نہیں ہے، بلکہ خارج سے نازل ہونے والی ایک حقیقت ہے۔ حافظ ابن تیمیہؒ نے اپنی معرکہ آرا کتاب ''النبوات'' میں اور مجدد الف ثانیؒ نے اپنے مکتوبات میں مختلف انداز اور اسلوب سے اس موضوع پر اظہار خیال فرمایا ہے۔ وحی کسی ارفع ذہانت یا کسی گہرے داخلی احساس کا نام نہیں ہے کیوں کہ اس صورت میں وہ خطا کے امکان سے ماورا نہیں ہوسکتی۔ دوسرے، جو چیز کسی فرد کی اعلیٰ ذہنی و عقلی کاوش یا گہرے داخلی احساس کا نتیجہ ہو اس پر اس فرد کی شخصیت کی پرچھائیں ضرور پڑتی ہے۔ اس صورت میں وحی ایک معروضی حقیقت نہ رہے گی بلکہ ایک موضوعی معاملہ بن جائے گی۔ مجدد صاحب کی تصریح کے مطابق وحی کی حجیت کی بنیادی وجہ ہی یہ ہے کہ وہ خطا کے امکان سے پاک ہوتی ہے اور اس میں فرد کے ذاتی رجحانات، داخلی کیفیات اور درونی احساسات کا عمل دخل نہیں ہوتا ——— وحی کے بالمقابل داخلی کیفیات اور باطنی احساسات کی مثالیں شاعری اور صوفیانہ جذب و حال میں ملتی ہیں۔ قرآن مجید میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شاعر ہونے کی جو نفی کی گئی ہے اس کی ایک بنیادی وجہ یہ بھی ہے کہ قرآن مجید بلند پروازی تخیل یا گہرے داخلی احساسات کا نتیجہ نہیں ہے۔

قرآن کا کلام اللہ ہونا عربوں کے فہم کا نتیجہ: منظور احمد:

ان تمام تصریحات کو نظر انداز کر کے ڈاکٹر منظور احمد، نیاز فتح پوری کی اس ملحدانہ فکر کہ قرآن، نعوذ باللہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دماغی کاوش کا نتیجہ ہے کو سندِ جواز عطا فرماتے ہوئے، قرآن مجید کے لفظ لفظ کو کلامِ الٰہی ماننے والوں کے موقف کو ''ایمانی''، یعنی غیر علمی قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

''بات دراصل یہ ہے کہ انسان اپنے زمان و مکان کی کلی علمی کائنات [Universe of Knowledge] سے باہر نکل کر نہیں سوچ سکتا، جس طرح اب سے چودہ سو سال پہلے

عربوں کے لیے ناممکن تھا کہ وہ قرآن کو خدا کا کلام اسی طرح مانیں جس طرح ان کا اپنا کلام ہوتا ہے، اس طرح آج کے ذہن کے لیے اس بات کو عربوں کی طرح تسلیم کرنا بعید از قیاس ہے۔ یہ ایمانی عمل کی حیثیت سے تو تسلیم کیا جاسکتا ہے لیکن اس بات کو ایک علمی قضیے کے طور پر پیش کرنا آج کی علمی فضا میں ممکن نہیں''۔[1]

قرآن مجید کے کلامِ الٰہی ہونے کا عقیدہ کوئی استنباطی واستخراجی قضیہ نہیں ہے، جو زمان ومکاں میں محصور ہو اور جس میں خطا وصواب دونوں کا احتمال وامکان پایا جائے۔ قرآن کے لفظ لفظ کا ما انزل اللہ ہونا قرآن کی عبارت النص سے ثابت ہے اور امت مسلمہ متواتر اور مسلسل اس عقیدے پر ایمان رکھتی چلی آرہی ہے اور آئندہ بھی اسی کی مکلف ہے۔ مگر ڈاکٹر منظور احمد صاحب اس عقیدے کی صراحت اور حتمیت کی شدّت کو ہلکا باور کرانے کے لیے اسے زمان ومکاں میں محصور ومحدود محض عربوں کے فہم کا نتیجہ قرار دے رہے ہیں۔

دوسرے، ڈاکٹر صاحب کے ارشاد کے مطابق قرآن مجید کے لفظ لفظ کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل فرمودہ ہونا ''ایمانی عمل'' کی حیثیت سے تو تسلیم کیا جاسکتا ہے مگر اس بات کو علمی قضیے کے طور پر پیش کرنا آج کی علمی فضا میں ممکن نہیں۔ اس سے بہ ظاہر یہی محسوس ہوتا ہے کہ خود ڈاکٹر منظور احمد صاحب بھی نیاز فتح پوری کی طرح ''آج کی علمی فضا'' کے مطابق قرآن مجید کو کلام اللہ نہیں بلکہ کلامِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سمجھتے ہیں۔ واضح رہے کہ کسی قضیے کے ایمانی ہونے کا مفہوم ڈاکٹر صاحب کے نزدیک یہ ہے کہ اس کا تعلق حقیقت سے نہیں بلکہ انسان کی ذاتی پسند وناپسند سے ہوتا ہے اور ایمان کے لیے تو یہ بھی ضروری نہیں کہ جس پر ایمان رکھتا ہو اس کا وجود بھی ہے یا نہیں۔[2]

کیا اس سے اس خیال کو تقویت نہیں ملتی کہ ڈاکٹر منظور احمد صاحب بھی نیاز فتح پوری کی طرح قرآن مجید کو کلام اللہ نہیں بلکہ کلامِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سمجھتے ہیں۔ نعوذ باللہ۔

۱۔ منظور احمد، ''نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام''، مشمولہ سہ ماہی المعارف، صفحہ ۶۹۔
۲۔ منظور احمد، ''چند تعلیمی مسائل''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۱۸۰۔

مدعیِ نبوت مرزا غلام احمد قادیانی ــــ "مجاہدِ اسلام اور عاشقِ رسولؐ"

[نعوذ باللہ]

حریف نبوت مرزا غلام احمد قادیانی کے متعلق ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے "بیسویں صدی کے صف اوّل کے روشن خیال اسلامی مفکر" نیاز فتح پوری کے افکار وارشادات ماہ نامہ "نگار" سے ملاحظہ کیجیے:

[۱] "سب سے بڑا الزام احمدیوں پر یہ ہے کہ وہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم کو خاتم الرسل تسلیم نہیں کرتے۔ یہ جان کر میری حیرت کی انتہا نہ رہی، کیوں کہ اگر یہ سچ ہو تو بھی کسی کو کیا حق پہنچتا ہے کہ اس جرم میں انھیں دار پر چڑھا دے، جب کہ پاکستان کی غیر مسلم لاکھوں آبادی رسول اللہ کو رسول ہی تسلیم نہیں کرتی چہ جائیکہ انھیں خاتم الرسل سمجھنا۔ اور ان کو [قابل] گردن زدنی نہیں سمجھا جاتا۔ اس سلسلے میں مجھے احمدی جماعت کے لٹریچر دیکھنے کا شوق پیدا ہوا اور میں نے جب مرزا صاحب کی تصانیف کا مطالعہ شروع کیا تو میں اور زیادہ حیران ہوا کیوں کہ مجھے ان کی کوئی تحریر ایسی نہیں ملی جس سے اس الزام کی تصدیق ہو سکتی، بلکہ برخلاف اس کے میں نے ان کو ختم رسالت کا اقرار کرنے والا اور صحیح معنی میں عاشق رسول پایا۔ اسی کے ساتھ میں نے مرزا صاحب کی زندگی کا مطالعہ کیا تو مجھے معلوم ہوا کہ وہ یقیناً بڑے مخلص، بڑے باعمل، بڑے عزم وہمّت والے انسان تھے اور انھوں نے مذہب کی صحیح روح کو سمجھ کر اسلام کی وہی عملی تعلیم پیش کی جو عہد نبویؐ اور خلفائے راشدینؓ کے زمانے میں پائی جاتی تھی۔ میں نے ان کے مخالفین کی بھی تحریریں پڑھیں، جن میں مرزا صاحب کو کافر، ملعون اور مکار وغدّار کہا گیا ہے، لیکن میں نے اُن کی تحریروں میں مطلقاً کوئی وزن نہیں پایا"۔[۱]

[۲] "پھر جب میں یہ دیکھتا ہوں کہ اس جماعت کی یہ عزیمت وتنظیم نتیجہ ہے صرف مرزا صاحب کی بلند شخصیت کا تو پھر وہ مجھے مہدی موعود سے بھی زیادہ اُونچے نظر آتے ہیں۔ کیوں کہ اوّل تو ظہور مہدی کا عقیدہ ہی سرے سے بے معنی سی بات ہے لیکن اگر کبھی وہ تشریف بھی لائے تو شاید اس سے زیادہ کچھ نہ کر سکیں گے جو مرزا صاحب نے کر دکھایا"۔[۲]

۱- نیاز فتح پوری، "ملاحظات"، مشمولہ ماہ نامہ "نگار"، نومبر ۱۹۶۱ء، صفحہ ۳؛ عکسی نقل کے لیے دیکھیے اسی کتاب کا صفحہ ۴۷۸۔

۲- ایضاً۔

[۳] "مرزا غلام احمد صاحب نے اسلام کی مدافعت کی اور اس وقت کی جب کوئی بڑے سے بڑا عالمِ دین بھی دشمنوں کے مقابلے میں آنے کی جرأت نہ کرسکتا تھا، اُنھوں نے سوتے ہوئے مسلمانوں کو جگایا، اُٹھایا اور چلایا، یہاں تک کہ وہ چل پڑے اور ایسا چل پڑے کہ آج روئے زمین کا کوئی گوشہ ایسا نہیں جو ان کے نشاتِ قدم سے خالی ہو اور جہاں وہ اسلام کی صحیح تعلیم نہ پیش کررہے ہوں ...... میں تو یہ کہنے اور سمجھنے پر مجبور ہوں کہ یقیناً بہت بڑا انسان تھا وہ جس نے ایسے سخت وقت میں اسلام کی جاں بازانہ مدافعت کی اور قرونِ اولیٰ کی اُس تعلیم کو زندہ کیا جس کو دنیا بالکل فراموش کرچکی تھی"۔[1]

[۴] "رہا یہ امر کہ مرزا صاحب نے خود اپنے آپ کو کیا ظاہر کیا۔ سو یہ چنداں قابلِ لحاظ نہیں، کیوں کہ اصل سوال یہ نہیں ہے کہ انھوں نے اپنے آپ کو کیا کہا، بلکہ صرف یہ کہ کیا کیا اور یہ اتنی بڑی بات ہے کہ اس کے پیشِ نظر [قطع نظر روایات و اصطلاحات سے] مرزا صاحب کو حق پہنچتا تھا کہ وہ اپنے آپ کو مہدی کہیں کیوں کہ وہ ہدایت یافتہ تھے، مثیلِ مسیح کہیں کیوں کہ وہ روحانی امراض کے معالج تھے اور ظلِ نبی کہیں کیوں کہ وہ رسول کے قدم بہ قدم چلتے تھے"۔[2]

[۵] "رہی برنی صاحب کی کتاب سو اس کے متعلق اس سے زیادہ اور کیا کہوں کہ جس حد تک بانیٔ احمدیت کی زندگی و تعلیم احمدیت کا تعلق ہے وہ تلبیس و کتمانِ حقیقت کے سوا کچھ نہیں۔ اور مجھے سخت افسوس ہوتا ہے یہ دیکھ کر کہ احمدیت کے مخالفین مرزا غلام احمد صاحب سے بہت سی ایسی باتیں منسوب کرتے ہیں جو انھوں نے کبھی نہیں کہیں، خصوصیت کے ساتھ مسئلۂ ختمِ نبوت کہ عام طور پر لوگ یہی سمجھتے ہیں کہ مرزا صاحب رسول اللہ کو خاتم النبیین نہیں سمجھتے تھے، حالاں کہ وہ شدّت سے اس کے قائل تھے کہ شرعی نبوّت ہمیشہ کے لیے رسول اللہ پر ختم ہوگئی اور شریعتِ اسلام دنیا کی آخری شریعت ہے"۔[3]

[۶] "جس وقت میں نے حضرتِ مرزا صاحب کے بیت الفکر، بیت الدعا، بیت الریاضت، مسجد نور، مسجد اقصیٰ اور منارۂ مسیح کو دیکھا تو اُن کی وہ تمام خدمات سامنے آگئیں جو تحفظِ اسلام کے سلسلے میں ایک غیر منقطع جدوجہد کے ساتھ ہزاروں مصائب کو جھیل کر انھوں نے انجام دی تھیں اور جن کے فیوض اس وقت بھی دنیا کے دور دراز گوشوں میں جاری ہیں ...... میں نے یہاں سے رخصت ہوتے وقت اُس قطعۂ زمین کو بھی دیکھا، جہاں حضرتِ مرزا غلام احمد صاحب آسودۂ خواب ہیں اور اُن کی وہ تمام مجاہدانہ زندگی سامنے آگئی، جس کی کوئی دوسری نظیر مجھے اس دور میں تو کہیں نظر آتی نہیں"۔[4]

۱۔ نیاز فتح پوری، "باب الاستفسار"، مشمولہ ماہ نامہ "نگار"، اکتوبر ۱۹۶۰ء، صفحہ ۴۵؛ عکسی نقل کے لیے دیکھیے اسی کتاب کا صفحہ ۴۸۰۔

۲۔ ایضاً۔

۳۔ ایضاً۔

۴۔ نیاز فتح پوری، "چند گھنٹے قادیان میں"، مشمولہ ماہ نامہ "نگار"، ستمبر ۱۹۶۰ء، صفحہ ۲۳؛ عکسی نقل کے لیے دیکھیے اسی کتاب کا صفحہ ۴۸۲۔

[۷] ''اس وقت تک بانیٔ احمدیت کا جو کچھ مطالعہ میں نے کیا ہے، اور میں کیا جو کوئی خلوص و صداقت کے ساتھ اُن کے حالات و کردار کا مطالعہ کرے گا، اسے تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ صحیح معنی میں عاشقِ رسولؐ تھے، اور اسلام کا بڑا مخلصانہ درد اپنے دل میں رکھتے تھے''۔ [۱]

یہ ہیں نیاز فتح پوری کے مدّعیٔ نبوّت مرزا غلام احمد قادیانی کے بارے میں افکار و خیالات — نیاز صاحب اس شخص کی زندگی ''مجاہدانہ'' قرار دے رہے ہیں جس نے تنسیخ جہاد کا اعلان کیا اور ساری عمر برٹش سرکار کی قصیدہ خوانی کرتے ہوئے اس کے سائے میں بسر کی۔ نیاز صاحب کا کہنا ہے کہ مرزا قادیانی نے اسلام کی حمایت و مدافعت اس وقت کی جب بڑے سے بڑا عالم دشمنوں کے مقابلے میں آنے کی جرأت نہ کر سکتا تھا۔ یہ بہت بڑا کذب ہے یا پھر برِ عظیم میں دفاعِ اسلام کی تاریخ، اور اصلاح و تجدید کے علم برداروں کے علمی و عملی کارناموں اور مساعیٔ جمیلہ سے ناواقفیت — یہ بات ٹھیک ہے کہ مرزا غلام احمد قادیانی نے اپنی عوامی زندگی کا آغاز ایک ''مناظر'' کے طور کیا تھا اور عیسائی پادریوں اور آریہ سماجی پنڈتوں کے مقابلے میں اسلام کی حقانیت پر سینکڑوں دلائل دینے کا دعویٰ کیا تھا۔ مخالفین کو جارحانہ لہجے میں خطاب کرنے، پچاس جلدوں میں حقّانیت اسلام پر ''براہین احمدیہ'' کی تالیف کے دعوے، جو پانچ جلدوں سے آگے نہ بڑھ سکی، اور ''سُرمہ چشم آریہ'' کی تالیف نے نہ صرف ان کے نام کو گورداسپور کے ایک گم نام قصبے ''قادیان'' سے نکال کر برِ عظیم کے ایک بڑے حصّے میں پھیلا دیا اور ساتھ ہی مجروح قلوب اور وقت اور حالات کے ستم رسیدہ لوگوں کے دلوں کو بھی ان کی ''وکالت'' کے باعث وا کر دیا۔

مرزا قادیانی: ''حمایت اسلام'' کے لیے دیگر اہلِ علم سے استفادہ:

مرزا قادیانی نے ''ابطالِ مذاہبِ باطلہ'' اور ''حمایت اسلام'' میں جو کچھ تحریر کیا ہے، وہ ان کے معاصر اہلِ قلم کی تحریروں سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے، بلکہ مرزا قادیانی کے ہاں اپنے معاصر اہلِ قلم سے ''استفادے'' اور ''سرقے'' کے مستقل شواہد موجود ہیں۔ مثلاً سرسیّد احمد خان کے حلقے میں مولوی چراغ علی صاحب [م ۱۸۹۵ء] ایک معروف شخصیت تھی، ان کے انتقال کے بعد ان کے کاغذات میں مرزا غلام احمد قادیانی کے کئی خطوط ملے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مرزا قادیانی کی بہ ذریعہ مراسلت مولوی چراغ علی صاحب سے علمی استفادے کی مستقل عادت تھی، مولوی چراغ علی کے نام ایک خط میں مرزا قادیانی نے لکھا:

> ''جب آپ سا اولوالعزم، صاحبِ فضیلت دینی دنیوی تہِ دل سے حامی اور تائیدِ دینِ حق میں دلی گرمی کا اظہار فرمائے تو بلا شائبہ ریب اس کو تائید غیبی خیال کرنا چاہیے۔ ماسوا اس کے اگر اب تک کچھ دلائل یا مضامین آپ نے نتائج طبع عالی سے جمع فرمائے ہوں تو وہ بھی مرحمت ہوں''۔ [۲]

۱۔ نیاز فتح پوری، ''ملاحظات''، مشمولہ ماہ نامہ ''نگار''، جولائی ۱۹۶۰ء، صفحہ ۱۱۹؛ عکسی نقل کے لیے دیکھیے اسی کتاب کا صفحہ ۴۸۴۔

۲۔ محمد یحییٰ تنہا، سیر المصنفین، دہلی: مکتبہ جامعہ ملیہ [س-ن]، جلد ۲، صفحہ ۱۱۹۔

دیگر حضرات کے مضامین کا انتظار، نہایت لجاجت اور عاجزی کے ساتھ ان کی طلب ایک ایسے انسان کے ہر گز لائق نہیں جو آسمانی امامت کا مدعی اور الہامی علوم کے القا کا دعوے دار ہو۔ ڈاکٹر مولوی عبدالحق صاحب [آنریری سیکرٹری انجمن ترقی اردو] مولوی چراغ علی صاحب کے حالات میں لکھتے ہیں:

"جس وقت ہم مولوی صاحب مرحوم کے حالات کی جستجو میں تھے، تو ہمیں مولوی صاحب کے کاغذات میں سے چند خطوط مرزا غلام احمد قادیانی صاحب مرحوم کے بھی ملے جو انھوں نے مولوی صاحب کو لکھے تھے اور اپنی مشہور اور پرزور کتاب براہین احمدیہ کی تالیف میں مدد طلب کی تھی"۔[1]

ان اقتباسات سے مرزا غلام احمد قادیانی کی دیانت داری کی قلعی کھلی جاتی ہے کہ یہ کیسا ملہم ربانی اور مامورِ آسمانی ہے جو اہلِ زمین سے علمی مضامین لے کر انھیں آسمانی عنایت بتلاتا ہے۔

مرزا قادیانی دفاعِ اسلام کی آڑ میں غیر مسلموں کی مقدس شخصیات[2] پر ناروا حملے کر کے، نعوذ باللہ، اسلام اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخیوں اور تبرے کا سبب بنا۔ جو گستاخ اس درجے بدزبان اور بے لگام ہو کہ حضرتِ سیّدنا مسیح علیہ الصلوٰۃ والسلام کی تین دادیوں اور نانیوں کو، نعوذ باللہ، زنا کار اور کسبی بتلاتے ہوئے شرم نہ کرتا ہو۔ جس کے نزدیک حضرت مسیح علیہ السلام کو کنجریوں سے میلان اور صحبت رہی ہو، ایک متقی انسان کی صفت سے وہ عاری ہوں، زنا کار اور کسبیاں زنا کاری کا پلید عطر ان کے سر پر اور اپنے بالوں کو ان کے پاؤں پر ملتی ہوں،[3] جو معجزاتِ مسیح کو "سامری کے گوسالہ" سے زیادہ اہمیت و حیثیت نہ دیتا ہو۔[4] جو خود کو حضرت مسیح علیہ السلام سے اپنی تمام شانوں سے بڑھ کر بتلاتا ہو۔[5] جو خود کو بعینہٖ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بتلاتے ہوئے حیا محسوس نہ کرتا ہو۔[6] جو خود کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے "اکمل" اور پہلی شان سے بڑھ کر قرار دیئے جانے پر خوش ہوتا ہو۔[7] جو عہد رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کو محض تائیدات اور دفع بلیات کا اور مرزا قادیانی کے زمانے کو برکات کا زمانہ ٹھہراتا ہو۔[8]

۱۔ مولوی عبدالحق، چند ہم عصر، کراچی: ناظم پریس، ۱۹۵۰ء، صفحہ ۴۸۔

۲۔ "پرمیشر ناف سے دس انگلی نیچے ہے [سمجھنے والے سمجھ لیں]"۔ مرزا غلام احمد قادیانی، چشمہ معرفت، قادیان: مطبع انوار احمدیہ، ۱۹۰۸ء، صفحہ ۱۰۶۔

۳۔ مرزا غلام احمد قادیانی، انجام آتھم، قادیان: مطبع ضیاء الاسلام، [س-ن]، صفحہ ۷۔

۴۔ مرزا غلام احمد قادیانی، ازالۂ اوہام، امرتسر: مطبع ریاض ہند، ۱۳۰۸ھ، جلد اوّل، صفحہ ۱۵۴-۱۵۵۔

۵۔ ابن مریم کے ذکر کو چھوڑو ــ اس سے بہتر غلام احمد ہے

مرزا غلام احمد قادیانی، دافع البلاء و معیار اھل الاصطفاء، قادیان: مطبع ضیاء الاسلام، ۱۹۰۲ء، صفحہ ۲۰۔

۶۔ "حق یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی وہ پاک وحی جو میرے پر نازل ہوتی ہے۔ اس میں ایسے الفاظ، رسول اور مرسل اور نبی کے موجود ہیں نہ ایک دفعہ بلکہ صدہا دفعہ"۔ مرزا غلام احمد قادیانی، ایک غلطی کا ازالہ، جھنگ: ناظر تالیف و تصنیف پہلی شر [س-ن]، صفحہ ۳۔

۷۔ محمد پھر اتر آئے ہیں ہم میں ــ اور آگے سے بڑھ کر ہیں اپنی شاں میں

محمد دیکھنے ہوں جس نے اکمل ــ غلام احمد کو دیکھے قادیاں میں

اخبار بدر، جلد ۲ نمبر ۴۳، ۲۶ فروری ۱۹۲۴ء۔

۸۔ مرزا غلام احمد قادیانی، مجموعۂ اشتہارات، ربوہ: الشرکۃ الاسلامیہ، [س-ن]، جلد ۲۔

جسے حضرتِ علیؓ کو "مردہ" اور خود کو "زندہ علی" کہتے ہوئے شرم نہ آتی ہو،[1] جو صد حسین است در گریبانم[2] کا نعرہ لگاتا ہو، جو معاذ اللہ، کہتا ہو کہ خاتونِ جنت سیّدہ فاطمۃ الزہرا رضی اللہ عنہا نے، معاذ اللہ، اپنی ران پر میرا سر رکھا اور مجھے دکھایا کہ میں اس میں سے ہوں[3] جو علماو صلحا کو شیطان، اعمیٰ، غول، شقی اور ملعون قرار دیتا ہو[4] جس کی نظر میں پوری اُمت مسلمہ خنزیر اور ان کی مائیں، بہنیں اور بیٹیاں [جن میں میری طرح ڈاکٹر منظور احمد صاحب کی والدہ، بہنیں اور بیٹیاں بھی شامل ہیں] کتّیوں[5] اور کنجریوں[6] کے لقب سے ملقب ہوں۔ جس شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تاج وتختِ نبوّت پر ہاتھ صاف کرنے کی کوشش کی ہو، انبیا کی عصمت پر شگاف ڈالا ہو، ازواجِ مطہرات کی عفت پر سیاہی پھینکی ہو، صحابہؓ اور اہلِ بیتؓ کے تقدس کو پامال کیا ہو، علما و صلحا کی دستاروں کو اُچھالا ہو، پوری اُمّت کی تکفیر، تضلیل، تفسیق اور تحمیق کی ہو، انھیں "حرام زادہ" کہا ہو۔ جس نے کہا ہو کہ میں نے الہام میں خود کو عورت کے روپ میں دیکھا اور اللہ

۱۔ "پرانی خلافت کا جھگڑا چھوڑو۔ اب نئی خلافت لو۔ ایک زندہ علی تم میں موجود ہے، اس کو چھوڑتے ہو اور مردہ علی کی تلاش کرتے ہو"۔ مرزا غلام احمد قادیانی، ملفوظاتِ احمدیہ، لاہور: احمدیہ انجمن اشاعت اسلام، [س۔ن]، جلد ۱، صفحہ ۱۳۱۔

۲۔ کربلائے است سیر ہر آنم   صد حسین است در گریبانم

مرزا غلام احمد قادیانی، نزول المسیح، قادیان: مطبع ضیاء الاسلام، ۱۹۰۹ء، صفحہ ۹۹۔

۳۔ "حضرت فاطمہؓ نے کشفی حالت میں اپنی ران پر میرا سر رکھا اور مجھے دکھایا کہ میں اس میں سے ہوں"۔ مرزا غلام احمد قادیانی، ایک غلطی کا ازالہ، صفحہ ۱۱۔

۴۔ پیر مہر علی شاہؒ: "مجھے ایک کتاب کذاب [مہر علی شاہ] کی طرف پہنچی ہے، وہ خبیث کتاب اور بچھو کی طرح نیش زن۔ پس میں نے کہا اے گولڑہ کی زمین تجھ پر لعنت تو ملعون کے سبب ملعون ہو گئی پس تو قیامت کو ہلاکت میں پڑے گی"۔

مرزا غلام احمد قادیانی، اعجازِ احمدی، قادیان: مطبع ضیاء الاسلام، ۱۹۰۲ء، صفحہ ۱۸۸۔

مولانا محمد حسین بٹالویؒ: "کذاب، متکبر، سربراہِ گمراہان، شیخ احمقان، عقل کا دشمن، بدبخت، طالع منحوس، لاف زن، گمراہ شیخ، مُعری"۔ مرزا غلام احمد قادیانی، انجامِ آتھم، صفحات ۲۴۱۔۲۴۲۔

مولانا رشید احمد گنگوہیؒ: "اندھا، شیطان، گمراہ دیو، شقی، ملعون"۔ ایضاً، صفحہ ۲۵۲۔

مولانا سعد اللہؒ: "اور میں اسے ایک فاسق آدمی دیکھتا ہوں کہ ایک شیطان ملعون ہے، سفیہوں کا نطفہ، بدگو ہے اور خبیث اور مفسد اور جھوٹ کو ملمع کر کے دکھانے والا منحوس ہے، جس کا نام جاہلوں نے سعد اللہ رکھا ہے"۔

مرزا غلام احمد قادیانی، حقیقۃ الوحی، قادیان: مطبع میگزین، ۱۹۰۷ء، صفحہ ۴۴۵۔

۵۔ ان العدا صارو خنازیر الفلا   ونساء هم من دونهن الا کلب

"دشمن ہمارے بیابانوں کے خنزیر ہو گئے اور ان کی عورتیں کتّیوں سے بڑھ گئی ہیں"۔

مرزا غلام احمد قادیانی، نجم الہدیٰ، قادیان: مطبع ضیاء الاسلام [س۔ن]، صفحہ ۵۳۔

۶۔ تلک کتب ینظر الیها کل مسلم بین المحبة والمودة وینفع من معاد فها و یقبلنی و یصدقنی دعوتی الا ذریة البغایا. "میری ان کتابوں کو ہر مسلمان محبت کی نظر سے دیکھتا ہے اور اس کے معارف سے فائدہ اٹھاتا ہے اور میری دعوت کی تصدیق کرتا ہے، مگر کنجریوں کی اولاد نے میری تصدیق نہیں کی"۔

مرزا غلام احمد قادیانی، آئینہ کمالاتِ اسلام، قادیان: مطبع ریاضِ ہند، ۱۸۹۳ء، صفحات ۵۴۷۔۵۴۸۔

نے رجولیت کی طاقت کا اظہار فرمایا۔[1]

نیاز فتح پوری کے نزدیک ایسے شخص نے دین اور اسلام کی حفاظت و مدافعت کا حق ادا کیا، سوتے ہوئے مسلمانوں کو جگایا، قرونِ اولیٰ کی تعلیم کو زندہ کیا، وہ صحیح معنوں میں ''عاشق رسول'' تھا اور اسے یہ حق حاصل تھا کہ وہ خود کو ''مہدی معہود'' اور ''مثیل مسیح'' قرار دے ــــ اسلام اور اہلِ اسلام سے متعلق نیاز فتح پوری کی ذکر فرمودہ قلم فرسائیوں اور مخاصمانہ و معاندانہ رویے کے پیشِ نظر بات اتنی تعجب خیز نہیں۔ ظاہر ہے جو شخص قرآن مجید کو انسانی دماغی کاوش کا نتیجہ قرار دیتا ہو، صحیح احادیث کا انکار کرتا ہو، اسلام کو نامکمل شریعت تصور کرتا ہو، حیات بعد الممات، حشر و نشر، جنّت و جہنم کا انکار ہی نہیں، تمسخر و استہزا اُڑاتا ہو۔ وہ اگر مرزا غلام احمد قادیانی کو ''مجاہد اسلام'' اور ''عاشق رسول'' قرار دے دے تو زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس مسخرے نے اپنے سفیہانہ افکار کی فہرست میں چند مزید نکات کا اضافہ کرلیا۔ اصل حیرت تو جناب ڈاکٹر منظور احمد پر ہے کہ وہ نیاز فتح پوری صاحب کی تمام خرافات کو ان کی ''عقلیت پسندی'' کا نتیجہ ٹھہراتے ہیں، ان کے بنیادی نظریات کو درست قرار دیتے ہیں۔[2] ڈاکٹر صاحب اس بات کے خواہاں ہیں کہ نیاز فتح پوری کو ''بیسویں صدی کے روشن خیال اسلامی مفکرین کی صفِ اوّل'' میں جگہ دی جائے اور ان کے تمام الحادی افکار و نظریات کو اسلام ہی کی ''ایک اور تفہیم'' کی حیثیت سے قبول کیا جائے۔ صفحاتِ گزشتہ میں نیاز کی کتابوں کے اقتباسات کو پڑھنے کے بعد اُن کا اسلامی مفکر ہونا تو دور کی بات ہے مسلمان ہونا بھی محلِ نظر ہے۔

اسلام، اسلامی عقائد اور اسلامی لٹریچر سے متعلق نیاز فتح پوری کے مخاصمانہ اور معاندانہ افکار و خیالات ان ہی کی محکم تحریرات اور اقتباسات سے بیان کیے جاچکے۔ یہ تصویر کا ایک رُخ ہے، دوسرا پہلو یہ ہے کہ جو شخص اپنی ناقدانہ طبیعت کے باعث اسلام کو دین کامل ماننے کو تیار نہ ہو، خدا، عقائد اور مذہب کو انسانی ذہن کی تخلیق قرار دیتا ہو۔ صحائف آسمانی خصوصاً قرآن مجید کو انبیا کا کلام باور کراتا ہو۔ حیات بعد الموت، معاد اور جنت و جہنم کا منکر ہو بلکہ تمسخر اڑاتا ہو۔ وہی شخص منکر ختم نبوت اور مدعی نبوت مرزا غلام احمد قادیانی کو نہ صرف مسلمان، عاشق رسولؐ بلکہ مہدی معہود اور مسیح موعود تک مانتا ہے۔ جو ایک طرف انبیائے کرام علیہم السلام کو ''زیادہ کامیاب'' ماننے کے لیے تیار نہیں مگر مرزا غلام احمد قادیانی کو ''منزل پایا ہوا'' باور کراتا ہے۔ جس شخص کا قلم بارگاہِ رسالت مآب علیہ الصلوٰۃ والسلام میں بھی حدِّ ادب ملحوظ نہیں رکھتا، وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام نامی کے ساتھ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم'' کے اضافے یا کم از کم

۱۔ ''جیسا کہ حضرتِ مسیح موعود علیہ السلام نے ایک موقع پر اپنی حالت یہ ظاہر فرمائی ہے کہ کشف کی حالت آپ پر اس طرح طاری ہوئی کہ گویا آپ عورت ہیں اور اللہ تعالیٰ نے رجولیت کی طاقت کا اظہار فرمایا تھا''۔
قاضی یار محمد، اسلامی قربانی، ضلع کانگڑہ ریاض ہند، ۱۹۱۰ء، صفحہ ۱۳۔

۲۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے منظور احمد صاحب کا انٹرویو، روزنامہ ایکسپریس اسلام آباد، ۵ ستمبر ۲۰۰۷ء، صفحہ ۶۔

''ص'' بلکہ نام مبارک کہ سے قبل ''حضرت'' تک لکھنے کا روادار نہیں ہے، بلکہ سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو بلا جھجک اور بے کھٹکے نعوذ باللہ صرف محمد، محمد سے خطاب کرتا ہے۔[1] لیکن مرزا غلام احمد قادیانی کو ''حضرت مرزا صاحب'' یا ''حضرت مرزا غلام احمد قادیانی صاحب'' کے خطاب والقاب سے یاد کرتا ہے۔ مرزا غلام احمد کی اس قدر تعریف اور رطب اللسانی کسی غلط فہمی یا کج تحقیق پر مبنی نہیں تھی بلکہ اس کے پس پشت کچھ اور ہی محرکات تھے۔ نیاز فتح پوری کی زندگی کے اس تاریک رُخ سے پردہ اُٹھاتے ہوئے ماہر القادری لکھتے ہیں:

> ''عمر کے آخری حصے میں نیاز فتح پوری کے قلم کو یہ کالک بھی لگ کر رہی کہ انھیں ''قادیان'' بلایا گیا، وہاں ان کی خوب آؤ بھگت ہوئی اور اس مہمان نوازی اور میزبانی میں خالی عزت وتکریم ہی نہیں، فتوحات بھی شریک تھیں۔ قادیانیوں کے اس کرم اور نوازش کا انھوں نے بدلہ اس طرح ادا کیا کہ اپنے مجلّے ''نگار'' میں مرزا غلام احمد قادیانی کی خوب خوب تعریفیں کیں اور اس حریف نبوت اور نبی کاذب کو ''عاشق رسول'' تک لکھ دیا''۔[2]

اسلام کے مربوط فقہی اور افتائی نظام اور عوام الناس کے علما کے ساتھ ارتباط واعتماد سے ڈاکٹر منظور احمد صاحب نہایت بیزار ہیں کہ علما کے اس ''تسلّط'' کے باعث دین اور اسلام کے متعلق نفس کا مکمل اظہار ممکن نہیں رہتا۔ ڈاکٹر صاحب اس بات کے متمنی ہیں کہ علما وفقہا کی رواداری ضد اور معکوس تک وسیع ہونی چاہیے، یعنی علما میں اسلام اور کفر دونوں کو ایک ہی نظر سے دیکھنے اور برداشت کرنے کا حوصلہ ہونا چاہیے۔ مرزا غلام احمد قادیانی کے کفریات ومغلّظات سے محض اس لیے صَرفِ نظر کرلیا جائے کہ وہ نیاز فتح پوری کو ''عین اسلامی'' نظر آتے ہیں، بلکہ تنوع کا اظہار یہاں تک ہونا چاہیے کہ مرزا غلام قادیانی کو مسلمان ہی نہیں ''مجاہد اسلام'' اور ''عاشق رسول'' بھی مانا جائے ورنہ کم سے کم دوسرے کے ماننے کے حق کو تو ضرور بالضرور تسلیم کیا جائے۔ اسی طرح نیاز فتح پوری کو ان کی تمام تر خرافات وہذیانات سے نظر انداز کر کے محض ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے اصرار اور مطالبے پر ''بیسویں صدی کا روشن خیال اسلامی مفکر'' مان لیا جائے اور نیاز کے ملحدانہ افکار وخیالات کو اسلام ہی کی ''ایک اور تفہیم'' کی حیثیت سے قبول کر لیا جائے اور بالفرض اسے ردّ بھی کرنا ہو تو ایسے جیسے راجح مرجوح اقوال میں قرائن وشواہد کی بنا پر ایک رائے کو [احتمال خطا کے امکان کے ساتھ] راجح قرار دیا جاتا ہے اور دوسری کو [امکانِ صواب کے احتمال کے ساتھ] مرجوح۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو علما کے فتاویٰ سے بیزار ڈاکٹر صاحب خود مسندِ افتا پر براجمان ہو کر علما کو تنگ نظر، جمود کا شکار اور اکیسویں صدی کے تقاضوں سے بے خبر ہونے کا ''فتویٰ'' صادر فرما دیتے ہیں۔

۱- نیاز فتح پوری، من ویزداں، صفحات ۱۶۴، ۴۶۵، ۳۴۷۔

۲- ماہر القادریؒ، یادِ رفتگاں، حصہ دوم، صفحہ ۴۳۰۔

اپنے ایک انٹرویو میں سید ابوالاعلیٰ مودودی کے بارے میں صاف اور صریح لفظوں میں ارشاد فرماتے ہیں:

''اسلام وہ نہیں جس کا درس مودودی صاحب دیا کرتے تھے گو اُن کا مقصد نیک تھا''۔[1]

ایک نمونہ اور ملاحظہ فرمائیے، ڈاکٹر منظور احمد لکھتے ہیں:

''بدقسمتی کی بات یہ ہے کہ دنیا کی تقریباً چوتھائی آبادی کے اس جمِ غفیر میں اور قیادت اور رہ نمائی کے مناصب پر جو لوگ فائز ہیں اُن کو ذہنی استطاعت کی وہ اقل مقدار فراہم نہیں ہے جو معاشرتی تبدیلیوں کے لیے ایک نئی منصوبہ سازی کر سکتی ہو۔ خاص طور پر ہمارے مذہبی رہ نما چند پیش پا افتادہ نعروں کی مدد سے انفرادی اور اجتماعی زندگی کی عقدہ کشائی میں مصروف ہیں، یہ جانے بغیر کہ اکیسویں صدی کے معاشرے اس طرح تشکیل نہیں پاتے۔ بہ حیثیتِ مجموعی مُسلم اُمّہ کی مثال گوسفندوں کے ایک گلّے کی ہے''۔[2]

چلیے مودودی صاحب کا درس تو ''منافیِ اسلام'' تھا اور علما پیش پا افتادہ نعروں پر انحصار کر کے منزل کی طرف آگے بڑھنے کی خام خیالی میں مبتلا ہیں، اُنھیں حقیقتِ حال اور درپیش صورت کی سنگینی کا اندازہ ہی نہیں۔ مگر ڈاکٹر منظور احمد تو اکیسویں صدی کے تقاضوں سے باخبر ہیں، اُنھیں تو پتا ہے کہ اکیسویں صدی کے معاشرے کس طرح تشکیل پاتے ہیں، وہ یہ یقین رکھتے ہیں اور بیان کر چکے ہیں کہ احکام کی عقلی توجیہہ کے بغیر بدلے ہوئے زمانوں میں مذہب کا قابلِ قبول ہونا ممکن نہیں، تو بہ صد احترام سوال ہے کہ ڈاکٹر منظور صاحب نے کم و بیش نصف صدی کی علمی زندگی میں، دین اور مذہب پر قلم آزمائی کے باوجود، اب تک ایسی کون سی خدمت انجام دی ہے؟ اسلام کے دفاع اور جدید ذہن میں پیدا ہونے والی تشکیک کے ازالے کے لیے ڈاکٹر صاحب نے کیا کچھ تحریر فرمایا ہے؟ مولوی تو اپنی بساط و استعداد کے مطابق کامل یا ناقص، درست یا غلط کام کر ہی رہے ہیں، اُس سے اختلاف کیا جا سکتا ہے، اُسے رَدّ کیا جا سکتا ہے، مگر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ علما دامن جھاڑ کے حالات و معاملات سے الگ ہو بیٹھے ہیں۔ یہ علما اور صوفیہ ہی کا فیضان تھا کہ برِّعظیم میں دو صدیوں پر محیط غلامی ہندی مسلمانوں کے دینی طرزِ احساس اور مذہبی تشخص و سالمیت کو متاثر نہ کر سکی۔ اس اعزاز میں ہندی مسلمان منفرد ہیں۔ اور آج تو دین و مذہب سے اس خطّے کے مسلمانوں کی وابستگی ضرب المثل بن چکی ہے۔ لیکن ڈاکٹر صاحب جہاں علما کے طریقِ استدلال کی خامیاں نکالنے، اُنھیں اجتہاد کا سبق پڑھانے اور تصوّرِ خدا سمجھانے کا حوصلہ رکھتے ہیں تو اب تک وہ خود کیوں اس خدمت و سعادت سے محروم رہے؟ آخر ڈاکٹر صاحب بھی تو مسلمان ہونے کے مدّعی ہیں، اسلام کا جیسا حق مولوی پر ہے ویسا ڈاکٹر منظور احمد پر بھی ہے، ڈاکٹر صاحب ایک سلسلۂ تصانیف ''اسلام ــــ چند عقلی مباحث'' کے نام سے شروع فرماتے اور مولویوں پر ثابت کرتے کہ جناب! یوں

۱- روزنامہ ایکسپریس، اسلام آباد، ۵ ستمبر ۲۰۰۷ء۔

۲- منظور احمد، یادوں کی تسبیح، [مؤلف: قاضی عبدالقادر]، کراچی: مکتبہ الہدیٰ، ۲۰۰۸ء، صفحہ ۱۴۔

اسلام پر عائد کردہ الزامات اور اعتراضات کے جواب دیئے جاتے ہیں اور اکیسویں صدی کے تقاضوں کے مطابق اسلام کو یوں پیش کیا جانا چاہیے۔ مگر یہ امر واقعہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی علمی و قلمی زندگی ایسے کسی کام کا ثبوت فراہم نہیں کرتی۔ اسلام اور مذہب کو تو رکھیے ایک طرف، خود فلسفۂ جدید کی تفہیم و تشریح [جس کی خدمت پر ڈاکٹر صاحب سرکاری طور پر مامور تھے] میں تا حال منظور احمد کا کوئی قابل ذکر کام نہیں۔ نیاز فتح پوری کا نام لے کر، اُن کے مردہ افکار و نظریات کو از سر نو بیان کر کے اُمّت مسلمہ میں تشکیک و ارتیاب پیدا کرنا کون سی دینی اور اسلامی خدمت ہے؟

ضمیمہ

علامہ نیاز فتح پوری ــــ عبرت کا ایک ورق

مولانا عتیق الرحمٰن سنبھلی

نیاز فتح پوری [۱۸۸۴ء-۱۹۶۶ء] ایک صاحب طرز ادیب تھے اور اردو ادب میں رومانوی تحریک کے بانیوں میں سے تھے۔ ابتدا میں افسانہ نگاری اور بعد میں تاریخی، دینی اور ادبی موضوعات پر قلم آزمائی کی۔ نیاز نے بھوپال سے فروری ۱۹۲۲ء کو ماہنامہ ''نگار'' کا اجرا کیا، ۱۹۲۷ء میں لکھنؤ منتقل ہو گئے۔ یہیں سے اُنھوں نے اسلامی عقائد کی مخالفت میں وہ مضامین لکھنے شروع کیے جنھوں نے کفر والحاد اور تشکیک وارتیاب کے دل دادہ حلقوں میں نیاز کو ''علامہ'' بنا دیا۔ اب نیاز کے شاگرد خاص ڈاکٹر فرمان فتح پوری استاد کی کتابیں اس خیال سے بار بار شائع کرتے رہتے ہیں کہ مبادا ''روشن خیالی'' اور دانش وری'' کی یہ لکیر پیٹنے والے پیدا ہونے بند ہو جائیں۔

علامہ نیاز فتح پوری ایک زمانے میں بڑی دھوم اپنے ماہنامہ ''نگار'' کے ذریعے سے مچا چکے ہیں۔ اہلِ دین سے چھیڑ خانی اُن کا ایک خاص ذوق تھا۔ کفر وارتداد کے فتوے بھی اُس زمانے میں اپنے اوپر لگوائے مگر بہ قول خود دو چیزوں کے بارے میں بالکل مجبور تھے۔ ایک عورت کی طرف رغبت، دوسری مولوی سے نفرت۔ یعنی ان کی چھیڑ خانیاں اسی نفرت کے ماتحت تھیں۔ اس چھیڑ خانی میں جو مضامین وہ اسلامی موضوعات پر لکھتے تو جہاں ایک طرف اہلِ دین میں نفرت و ناراضی پیدا ہوتی وہاں کچھ لوگوں کی نظر میں ان کی وہ تحریریں انھیں علامہ بنا دیتیں۔ حال ہی میں ان کے اوپر ان کے رسالہ ''نگار'' کا ایک خاص نمبر [کتابی ایڈیشن] نظر پڑا جو سندھ اکیڈمی [پاکستان] نے شائع کیا ہے۔ اور کسی دوسرے کی نہیں خود ان کی اپنی تحریر سے اس باب میں ان کی ''علّامیت'' کے جو نمونے سامنے آئے وہ اس قابل نظر آئے کہ انھیں عبرت کے لیے نقل کر دیا جائے کہ کسی موضوع سے اپنی اچھی واقفیت کے بغیر جب کسی کے حسن تحریر اور زور بیان سے متاثر ہو کر لوگ اسے ''علامہ'' قرار دے لیتے ہیں تو کیسے کیسے لوگ اس بے احتیاطی کے نتیجے میں ''علّامیت'' کا منصب پا لیتے ہیں۔

• نیاز صاحب نے اس نمبر کے لیے اپنے مضمون میں مولویوں کے اور اپنے تعلقات کی لمبی سرگزشت بھی سنائی ہے۔ اسی کے چند ٹکڑے عبرت پاروں کا درجہ رکھتے ہیں۔ لکھتے ہیں .....

''میں اپنے وطن فتح پور کے عربی مدرسے میں پڑھتا تھا۔ شرح عقائد نسفی کا سبق پڑھتا تھا۔ اس میں مسئلہ یہ آیا کہ یزید پر لعنت ناروا ہے [یہاں موصوف کے بیان پر اعتماد کیا گیا ہے راقم کو یاد نہیں]۔ اس پر موصوف نے کچھ سوال اُٹھایا اور استاذ کو بحث و تکرار سے ناراض کر دیا تو پھر موصوف کے والد ماجد ان کو مدرسے لے کر گئے اور استاذ سے اس مسئلے پر بحث کی۔ بحث تو لمبی ہے۔ جو چیز سننے کی ہے وہ یہ ہے کہ اس بحث میں موصوف کے والد ماجد نے حضرت استاذ سے فرمایا کہ '' آپ کو خبر نہیں کہ شرح عقائد نسفی امویین کے عہد کی کتاب ہے جو علویین کے شدید دشمن تھے۔ اس لیے لعن یزید کے مسئلے کو اس قدر اہتمام سے بیان کیا گیا ہے''۔ علامہ صاحب نے اپنے والد کا یہ ارشاد ان کے علم وفضل کی توثیق کے ساتھ شائع کیا ہے۔ اس لیے کہ انھیں خود خبر نہیں تھی کہ شرح عقائد نسفی کی تصنیف اور امویین [بنی امیہ] کے عہد میں چھ سو برس کا فاصلہ ہے''۔

اسی طرح اپنے استاذ کے ساتھ اپنی ایک بحث انھوں نے یہ سنائی کہ حدیث کی کتاب ''مشکوٰۃ شریف'' کے درس میں انھوں نے استاذ سے پوچھا کہ یہ حدیث کے ساتھ اتنی لمبی چوڑی سند حدیث درج کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ خواہ مخواہ وقت اور کاغذ دونوں ضائع ہوتے ہیں۔ مگر یہ سوال بتاتا ہے کہ موصوف نے مشکوٰۃ شریف دیکھی بھی نہیں ہے اس لیے کہ اس میں سند درج نہیں ہوتی۔ حدیث کی جو اصل کتابیں بخاری اور مسلم وغیرہ ہیں۔ سند ان کتابوں میں درج ہوتی ہے۔

مشکوٰۃ ہی کے حوالے سے علامہ صاحب نے فرمایا کہ ''دوران درس ایک حدیث آئی کہ ''..... آسمان میں ایک اژدہا ہے جب وہ سانس دنیا کی طرف چھوڑتا ہے تو گرمی ہو جاتی ہے اور جب سانس کھینچتا ہے تو سردی ہو جاتی ہے''۔ حالاں کہ مشکوٰۃ شریف میں یا کہیں ایسی کوئی حدیث نہیں ہے۔ لیکن موصوف لکھتے ہیں کہ ..... یہ حدیث پڑھتے ہی باوجود ضبط کے بے اختیار میرے منھ سے نکل گیا کہ غلط ..... یعنی انھوں نے واقعی مشکوٰۃ پڑھی تھی اور استاذ کو جتایا تھا کہ وہ حدیث کی کتابوں میں لکھی ہوئی غلط باتوں کو نہیں مان سکتے۔ کوئی حد ہے اس زبردستی کی 'علاّمیت'' کی؟ مگر اس طرح کتنے ہی لوگ 'علاّمہ'' بن ہی جاتے ہیں''۔[1]

۱- بہ شکریہ: ماہ نامہ ''الفرقان''، لکھنؤ، مارچ ۱۹۹۸ء۔

علامہ.....یا.....ابوجہل؟

عبدالمجید سالک[1]

پڑھے لکھے جاہلوں کے طبقے میں آج کل نیاز فتح پوری ایڈیٹر رسالہ ''نگار'' کا اسم گرامی بے حد ممتاز حیثیت رکھتا ہے۔ آپ نے جہل کے مختلف اطراف میں اس قدر ہمہ گیری حاصل کی ہے کہ ہندوستان بھر کا کوئی پڑھا لکھا جاہل آپ کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ آپ شعر میں جاہل، ادب میں جاہل، مذہب میں جاہل، اخلاق میں جاہل، فلسفے میں جاہل، سیاسیات میں جاہل، فارسی میں جاہل، عربی میں جاہل، اردو میں جاہل، انگریزی میں جاہل، غرض دنیا کے تمام شعبہ ہائے علم میں اس قدر جاہل اور کلچر سے اس قدر محروم واقع ہوئے ہیں کہ آپ کو بے اختیار ''ابوجہل'' کہنے کو جی چاہتا ہے۔ سب سے پہلے ملک آپ سے اس وقت روشناس ہوا تھا، جب آپ نے ''شاعر کا انجام'' کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی۔ جن بدقسمتوں کو اس کتاب کے مطالعے کا موقع ملا ہے اور جنھوں نے اس کے بعد ''نقاد'' میں آپ کے بعض مضامین پڑھے ہیں وہ خوب جانتے ہیں کہ زبان اردو میں آپ نے بڑی بڑی ''جبڑا توڑ'' ترکیبوں کی بھر مار کر کے اردو، فارسی اور عربی تینوں زبانوں کی بیک وقت مٹی پلید کی ہے اور ایک ایسا انداز تحریر ایجاد کیا ہے جو معانی کے لحاظ سے تو نہیں البتہ الفاظ کے اعتبار سے ''درّہ نادرہ'' کا فضلہ معلوم ہوتا ہے۔

سُنا ہے ایک دفعہ آپ اپنا ایک مضمون کسی پختہ کار اور کہن سال ادیب کو سنا رہے تھے۔ جس نے سارا مضمون انتہائی حیرت واستعجاب سے سننے کے بعد فرمایا: ''خوب، خوب، بہت خوب کیا آپ اردو میں بھی لکھا کرتے ہیں؟ نیاز صاحب نے گھبرا کر کہا: ''حضرت یہ مضمون اردو میں نہ تھا تو اور کس زبان میں تھا؟'' ادیب کہن سال نے فرمایا: ''نہ صاحب، ہماری بھی ستر برس کی عمر ہونے کو آئی ہے، ہم نے تو ایسی اردو نہ آنکھوں سے دیکھی، نہ بزرگوں سے سُنی۔ آپ کا مضمون تو غالباً سریانی زبان میں تھا''۔

اخلاق کے اعتبار سے آپ کی یہ کیفیت ہے کہ ہمیشہ شاہدان بازاری کے حسن و جمال اور رقص

۱۔ سالک مرحوم کے طنزیہ و فکاہیہ کالم ''افکار و حوادث'' کے غیر سیاسی انتخاب، جلد اوّل، مرتبہ محمد حمزہ فاروقی میں سے ..... صفحات: ۱۲۹-۱۳۴۔

وسرور کی تعریفوں میں تر زبان بلکہ ''تر قلم'' رہتے ہیں۔آپ کے مضامین کے عنوان ملاحظہ ہوں ''ایک رقاصہ سے''،''ایک مغنیہ کو دیکھ کر'' اوراس کے علاوہ جہاں کسی رنڈی سے ملاقات ہو،اس ملاقات کا حال بہت مزے لے لے کر اپنے رسالے میں شائع کرتے ہیں۔آپ کے ادب نے ملک کے نوجوانوں پر یہ اثر ڈالا ہے کہ وہ آپ کے مضامین کو کوک شاستر سے زیادہ قابل ترجیح سمجھتے ہیں۔

اگر کوئی بدنصیب شریف زادی آپ کی ادبی شہرت یا ایڈیٹری سے متاثر ہوکر آپ کو خط لکھ بیٹھے تو آپ جھٹ اسے ''نگار'' میں چھاپ کر اس پر چند ایسی سطریں لکھ دیتے ہیں جن سے بازاری عورتوں ہی کو مخاطب کیا جاسکتا ہے۔شریف زادی تو ان فقروں اور شعروں کو پڑھ کر شرم سے پانی پانی ہوجاتی ہوگی اور عمر بھر پشیمان رہتی ہوگی کہ ایسے ''دل پھینک'' بگڑے دل کو کیوں خط لکھ بیٹھی۔

آپ کی ادبی معلومات کی یہ کیفیت ہے کہ ایک دفعہ آپ نے غالب کی ایک غزل بڑی شان سے شائع کی اور اس پر نوٹ لکھا کہ یہ غزل بالکل غیر مطبوعہ ہے اور مرزا مرحوم کے کسی دیوان میں موجود نہیں۔اس غزل کا مطلع یہ ہے:

بیا کہ قاعدہ آسمان بگردانیم
قضاء بہ گردش رطل گراں بگردانیم

جس شخص نے کلیات غالب کو ایک دفعہ بھی کھول کر دیکھا ہے وہ خوب جانتا ہے کہ یہ غزل غالب کی مشہور ترین غزلوں میں سے ہے اور کلیات کا کوئی ایسا ایڈیشن آج تک نہیں چھپا جس میں یہ غزل موجود نہ ہو لیکن نیاز صاحب اسے غیر مطبوعہ بتا رہے ہیں۔گویا اعلان کررہے ہیں کہ آپ نے غالب کا کلام کبھی دیکھا ہی نہیں۔

آج کل مولانا نیاز فتح پوری نے ادب واخلاق کے علاوہ مذہب پر بھی دست درازی شروع کر رکھی ہے۔''بازی بازی باریش بابا ہم بازی'' وہ ہاتھ جو پہلے ادب وشعر اور اخلاق حسنہ ہی کا دامن تار تار کیا کرتا تھا،اب انبیا کے گریبانوں تک جا پہنچا ہے۔ہم نے ان کی جاہلانہ تحریر کو کبھی قابل اعتبار نہیں سمجھا کیوں کہ ایک بے خبر انسان کی ہرزہ سرائیوں کو اہمیت دینا محض تضیع اوقات ہے،لیکن چوں کہ بعض بزرگوں نے اس بڑھتے ہوئے فتنے کے سدباب کے لیے مدیر ''افکار'' کو حکم دیا ہے،اس لیے،ان شاء اللہ،آئندہ وقتاً فوقتاً ''نگار'' کے الحاد وزندقہ کی دھجیاں بکھیری جایا کریں گی۔تاکہ وہ بدمذاق اور غلط اندیش نوجوان جو نیاز و ''نگار'' کے دام میں پھنسے ہوئے ہیں متنبہ ہوجائیں اور ان پر اس ڈھول کا پول واضح ہوجائے۔[1]

جس طرح ہندوستان میں ہزارہا اشتہاری طبیب موجود ہیں جو طب میں الف کے نام سے بے نہیں جانتے۔بس ایک نسخہ کہیں سے ہاتھ آگیا ہے اور اسی پر اتراتے پھرتے ہیں۔جیسے چوہا ہلدی کی گرہ پاکر پنساری بن بیٹھا تھا،اسی طرح اس ملک میں بڑا بڑا نیاز فتح پوری بھی بھرا پڑا ہے،جسے نہ خدا کی حقیقت معلوم ہے نہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی،نہ ملائکہ کے معنی آتے ہیں،نہ جنت کا مفہوم پیش نظر ہے۔

۱۔ روزنامہ ''انقلاب'' ۱۹ رستمبر ۱۹۳۱ء۔

لیکن رائے ہے کہ کند چھری کی طرح مذہب کے گلے پر پھیری جارہی ہے.....

ہمارے نزدیک یہ تجویز نہایت مناسب ہے لیکن جسم کے ساتھ روح کی حفاظت بھی ضروری ہے اگر قوم کی جسمانی صحت کی خاطر مدعیان علاج امراض کے لیے قانون کا نفاذ ضروری ہے تو انسانوں کی روحانی صحت کے لیے ایک ایسا قانون نافذ ہونا چاہیے کہ جو شخص علوم دین کا فارغ التحصیل ہوئے بغیر کسی وقت مذہب پر رائے زنی کرتا ہوا پایا جائے اسے فی الفور ہتھ کڑی لگائی جائے اور جیل خانے میں جھونک دیا جائے۔ ہمارے نزدیک ان نیازوں، فتح پوریوں اور نگاروں کا اس سے بہتر کوئی علاج نہیں۔

واضح رہے کہ مدیر ''افکار'' نہ ''پیش طبیب مُلّا ہے'' نہ ''پیش مُلّا طبیب'' اور نہ پیش ہر دو ہیچ۔ جب کبھی سر میں درد ہوا حکیم فقیر محمد صاحب قبلہ سے ٹیلی فون پر نسخہ پوچھ لیا اور جب کسی دینی مسئلے میں دقت پیش آئی مولوی غلام مرشد صاحب کے مکان پر چلے گئے۔ طب اور دین میں ہماری اپنی کوئی رائے نہیں اور یہی وجہ ہے ہمارا جسم بھی تندرست رہتا ہے اور روح بھی صحیح رہتی ہے۔

ہمارا جی چاہتا ہے کہ کبھی مولانا نیاز فتح پوری کے خلاف کوئی مقدمہ دائر ہو جائے اور حکومت انھیں کسی وکیل کی خدمات حاصل کرنے سے منع کر دے۔ جب وہ اعتراض کریں تو یہ جواب دیا جائے کہ جس حالت میں آپ علم دین حاصل نہ کرنے کے باوجود سب سے بڑے عالم اور مجتہد بنے ہوئے ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ قانون کی تحصیل کیے بغیر آپ سر محمد شفیع اور سر علی امام سے بہتر اپنے مقدمے کی پیروی نہ کر سکیں؟[1]

نیاز فتح پوری اور ''نگار'' کے خلاف سارے اسلامی پریس میں محشر برپا ہو گیا ہے ''ہمت'' [لکھنؤ] میں مضمون چھپا، ''الجمعیۃ'' [دہلی] میں ایک صاحب نے مقالہ لکھا۔ ''زمیندار'' میں بھی اس بدنام کنندۂ اسلام کی خبر لی گئی اور سب سے بڑھ کر مولانا عبدالماجد دریابادی نے ''سچ'' کا ایک پورا پرچا اسی موضوع پر صرف کیا ہے، جس میں نیاز کی ہفوات وخرافات کے اقتباس درج کر کے نہایت ادیبانہ تبصرہ فرمایا ہے۔ ''معارف'' میں بھی ایک دو مضمون ''نیاز'' اور ''نگار'' کی ہرزہ سرائیوں کے خلاف شائع ہو چکے ہیں۔

اب ضرورت یہ ہے کہ ''نگار'' کسی مسلمان کے ہاتھ میں نظر نہ آئے، اور جہاں کہیں اس کا پرچہ دکھائی دے ''بہ حق اسلام'' ضبط کر کے جلا دیا جائے بلکہ ہمارے نزدیک بعض وکلا سے مشورہ کر کے چند مسلمان اس رسالے کے مالک اور ایڈیٹر کے خلاف توہین مذہب کا دعویٰ بھی کر دیں تا کہ اس شخص کو جیل خانے میں جا کر قدر عافیت معلوم ہو۔ سچ یہ ہے کہ دنیا بھر میں کسی بڑے سے بڑے ملحد اور زندیق نے خدا، رسول، انبیا، جنت، دوزخ، کتب سماوی، مذاہب عالم، سزا جزا کے متعلق اس قدر ژاژ خائی اور ہرزہ سرائی سے کام نہیں لیا جس کی ذمے داری نیاز نے اپنے سر لی ہے اور اگر یہ الحاد وفورِ علم کا نتیجہ ہوتا تو شاید بعض لوگ اسے برداشت بھی کر جاتے لیکن لطف یہ کہ اس شخص کا علم سے دور کا واسطہ بھی نہیں، محض جہل ہی

۱۔ روزنامہ ''انقلاب'' ۲۳رستمبر۱۹۳۱ء۔

جہل ہے جس کے یہ کرشمے ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ مسلمان اس ''راج پال'' سے کیا سلوک کرتے ہیں۔[1]

نیاز فتح پوری نے توبہ بھی کرلی لیکن خدا کی مرضی، مسلمان اس توبہ کو بھی منظور نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ یہ استغفار ریاکارانہ ہے کیوں کہ اس استغفار کے ساتھ ہی ساتھ ''نگار'' میں ''ملاحظات'' کا کالم لکھ کر نیاز نے ثابت کردیا ہے کہ اس کے قلب میں ابھی ''ایمان'' پیدا نہیں ہوا۔ بہرحال توبہ استغفار کے بعد ہم اس بدنصیب انسان پر بہت زیادہ سختی روا نہیں رکھنا چاہتے۔ دِلوں کا مالک اللہ تعالیٰ ہے۔ جو لوگ اس پر ریاکاری کا الزام لگاتے ہیں، ان سے ہم تو یہی سوال کریں گے کہ **ھل شققت قلبه**

لیکن جو بدبخت اور ملحد انسان نیاز فتح پوری کو جرأت اخلاقی کا سرمایہ دار، آزاد خیال اور وسیع المشرب خیال کرتے تھے، ان سے ہمارا یہ سوال ہے کہ کیا یہی وہ تمھارا نیاز ہے جو امت مسلمہ کی ایک ہی ڈانٹ سے ڈر گیا اور جھٹ قرآن کی آیتیں پڑھنے لگا؟ تم نے خدا اور رسول کی طاقت اور مذہب کے جلال و جبروت کو دیکھا؟ نیاز تو کوئی چیز ہی نہیں، یہاں بڑے بڑوں کی اکڑی ہوئی گردنیں خم ہوگئیں اور ان کی آزاد خیالی ان کے کام نہ آسکی۔

اصل بات یہ ہے کہ نیاز جیسے جاہل آدمی الحاد و زندقہ جیسی بڑی چیز کے متحمل ہو ہی نہیں سکتے۔ الحاد کے لیے بھی قوی کیریکٹر کی ضرورت ہے۔ جس طرح ہر شخص آسانی سے پکّا مسلمان نہیں ہوسکتا اس طرح پکّا ملحد ہونا بھی بہت مشکل ہے۔ اگر حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کا اسلام اپنی مثال نہیں رکھتا تو ابو جہل کا کفر بھی بے نظیر ہے۔ ابوجہل کافر تھا، جہنمی تھا لیکن جس چیز پر قائم تھا نہایت استحکام واستواری کے ساتھ قائم تھا۔ اتنے بڑے کفر کو سنبھالنے کے لیے بھی بہت بڑا ظرف چاہیے۔

پہلے پہل تو نیاز فتح پوری یہ سمجھتے رہے کہ ان کے خلاف چند مولویوں کا یہ شور و غوغا بہت زیادہ نقصان کا باعث نہ ہوگا بلکہ شاید کسی قدر ے فائدے ہی کا موجب ہوجائے کچھ اور نہیں تو شہرت ہی سہی ''بدنام اگر ہوں گے تو کیا نام نہ ہوگا''۔

نواب کلب علی خاں مرحوم حج کو گئے تو حجاز کے محتاجوں کو ہزار ہا روپیہ بہ طور خیرات تقسیم کیا۔ آپ کے جود و سخا کی بہت شہرت ہوئی۔ اس پر ایک رام پوری کو بہت حسد ہوا۔ اس نے شہرت حاصل کرنے کی ایک ''کم خرچ بالانشیں'' تدبیر سوچی۔ ایک دن زم زم کے پاس کھڑے ہوکر اس میں پیشاب کردیا۔ بس پھر کیا تھا، ہر طرف سے تڑاتڑ جوتے پڑنے لگے اور سارے حجاز میں مشہور ہوگیا کہ فلاں شخص کی بے حیائی دیکھو، بدبخت نے زم زم جیسے چشمۂ مقدس میں پیشاب کردیا۔ رام پوری صاحب اپنی ہمہ گیر شہرت کا آوازہ سُن کر بہت خوش ہوئے کہنے لگے کہ نواب صاحب نے شہرت حاصل کرنے کے لیے ہزار ہا روپیہ صرف کیا اور ہم مفت ہی میں ان سے زیادہ مشہور ہوگئے۔

۱۔ روزنامہ ''انقلاب'' یکم اکتوبر ۱۹۳۱ء۔

نیاز بھی اسی قسم کی شہرت کے دل دادہ تھے۔ چنانچہ وہ انھیں حاصل ہوگئی۔ لیکن جب یار لوگوں نے ان کے رسالے کا بائیکاٹ تجویز کیا۔ ہر جگہ ''نگار'' بند ہو جائے جورڈی کا ٹھیکرا ہے۔ دوسری طرف جیل خانے کی ذلت اُٹھانی پڑے ''یکے نقصان مایہ دیگر شماتت ہمسایہ'' آپ نے جھٹ علمائے فرنگی محل کی پناہ لی اور توبہ کرلی۔ ''جان بچی لاکھوں پائے، خیر سے بدھو گھر کو آئے''۔

بہر حال ہمارا خیال یہ ہے کہ اب نیاز کو موقع دینا چاہیے کہ وہ اپنے طور طریقے درست کرلے۔ مسلمانوں کو چاہیے کہ ''نگار'' کے گزشتہ پرچے جہاں کہیں پائیں بلا تامل جلادیں۔ اور اگر نیاز صاحب سے پھر بھی وہی گستاخیاں سرزد ہوں تو پھر آپ سے وہ سلوک کیا جائے جو آپ کے ''شایانِ شان'' ہو۔

رہا آپ کے ادبی کمالات کا پہلو، تو ہم قارئین سے وعدہ کرتے ہیں کہ ہم عنقریب ''افکار'' کا ایک سلسلہ شروع کرنے والے ہیں جن میں ہم بتائیں گے کہ یہ شخص ادب سے جاہل محض ہے اور اس کی اکثر تصانیف و تالیف چوری کی ہیں اور اس کی عام عادت ہے کہ انگریزی سے اُلٹا سیدھا ترجمہ کرکے مضمون یا کتاب لکھ مارتا ہے اور اپنے نام سے چھاپ دیتا ہے۔[1]

۱- روزنامہ ''انقلاب'' ۲۲ اکتوبر ۱۹۳۱ء۔

چھٹا باب

ڈاکٹر منظور احمد اور سیکولرازم

ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے تمام تر افکار و خیالات پر سیر حاصل بحث اور گفتگو کے بعد وہ ہی خطرہ اور نتیجہ سامنے آتا ہے، جس کا اظہار خود انھوں نے اپنے مضامین کے متعلق اپنے ہی قلم سے فرمایا ہے:

> "اِن مضامین پر ایک بڑا الزامی اعتراض ہوسکتا ہے اور وہ یہ کہ ان میں مذہب کو سیکولرازم میں تبدیل کرنے کا رجحان پایا جاتا ہے"۔[1]

سیکولرازم کا تعلق بالعموم کلیسا اور ریاست کی دوئی کے تصور پر قائم ہے، جس کی اساس اس سیاسی نظریے اور تہذیبی رویے پر اُستوار ہے جس کی بدولت یورپ نے مذہب [عیسائیت] سے چھٹکارا حاصل کیا تھا۔ سوشل سائنس انسائیکلوپیڈیا میں Secularism اور Secularisation کی اصطلاح کو یوں بیان کیا گیا ہے:

> "Secularisation refers to the displacement of religious beliefs, rituals and sense of community from the moral life of society. The major institutions of society became legitimated by secular ideologies and formal legal doctrines rather than by religions. It was the philosophy of enlightenment that provided the pivotal impetus towards the thoroughgoing secularization.
>
> At the root of secularism is the principle that the society should be founded on principles devised by rational inquiry into the universal nature of human social life ...... The rational principles of social organisation are antithetical to religious traditions based upon faith.[2]

۱۔ منظور احمد، "پیش لفظ"، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۹۔

2- R.A. Jahangirdar, "Secularism", in *The Social Science Encyclopaedia*, Adam Kuper & Jessica Kuper [eds.], London: Routledge, 1985, p.737.

ایک اور انسائیکلو پیڈیا میں سیکولرازم کی وضاحت یوں کی گئی ہے:

"The term secularism signifies that which is not religious. It is rooted in the Latin word Saeculum, which initially meant 'age' or 'generations' in the sense of temporal time. It Later became associated with matters of this world, as distinct from those of the spirit directed towards attainment of paradise...... Secularism or the secularization process derives from the European historical experience. It meant the gradual separation of "almost all aspects of life and thought from religious association and ecclesiastical direction".[1]

ان بیان کردہ تعریفوں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ سیکرلرازم کی پوری اُٹھان لادینی پر ہے، جو روحانیت کے بجائے مادیت وحسیّت سے عبارت ہے۔ بعض سیکولر حضرات جو تکلفاً اور تصنعاً وجودِ خدا کے قائل ہیں [اگرچہ سیکولرازم کا خدا سے انتساب ایک مضحکہ خیز تصور ہے] ان کا خدا خود ان کے تصور کی تخلیق ہے، جو اس کائنات کی تخلیق کے بعد اس سے لاتعلق ہوکر آسمانوں میں کہیں براجمان ہے۔ کائنات ایک خودکار مشین کی مانند از خود محوِ سفر ہے۔

سیکولرازم: بنیادی خدوخال:

ذیل میں سیکولرازم کے خدوخال نہایت اختصار سے بیان کیے جا رہے ہیں، جس سے یہ واضح ہو جائے گا کہ ڈاکٹر منظور احمد صاحب پر مذہب کو سیکولرازم میں تبدیل کرنے کا اعتراض الزامی ہے یا واقعی؟ سیکولرازم کے مطابق:

[۱] انسان عبد نہیں بلکہ آزاد [autonomous] اور قائم بالذات [self-determined] ہے۔

[۲] عادلانہ معاشرے کی تشکیل مذاہب وادیان یا رنگ ونسل کی بنیاد پر نہیں بلکہ "انسانیت" کی سطح پر اُستوار ہونی چاہیے، کیوں کہ وہ سب میں مشترک ہیں، ہم پہلے انسان ہیں، پھر عیسائی، ہندو یا مسلمان۔

[۳] مابعد الطبیعی مصادر [metaphysical sources] کا، جو ادیان و مذاہب کا خاصہ، مذہبی تیقنات کی اساس اور اس کے استحکام واستقلال کا ضامن ہے، محض عقلیت پسندی کے دعوے پر نہ صرف انکار بلکہ ان حقائق اور صداقتوں کو موجبِ تحقیر اور باعثِ تضحیک گردانا۔ تصورِ حیات کو خدا اساسی اور دین مرکزی سے ہٹا کر "انسان مرکزی" اور "حیات پرستی" کی طرف یوں پھیر دینا کہ مادی خوش حالی اور مسرت وآسائش ہی مطمحِ نظر اور نصب العین رہے۔ جس کا حاصل وٹگنسٹائن نے ایک جملے میں سمو دیا ہے:

1- John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, 1995, Vol: IV, p.20.

Life is a game, and maturity is to play it seriously.

''یعنی زندگی ایک کھیل ہے، جسے سنجیدگی سے کھیلنا ہی دانش مندی ہے''۔

بالفاظِ دیگر اس دنیا ہی کو جنت بنالیا جائے تا کہ اُخروی جنت کی ضرورت ہی نہ رہے۔

Harvey Cox، جس نے Secularism کو بڑی وضاحت اور بسط کے ساتھ بیان کیا ہے، ایک ڈچ مصنف C.A. Van Peurson کے حوالے سے لکھتا ہے:

Deliverance of man first from religious and then from metaphysical control over his reasons and his language. It is loosing of the world from religious and quasi-religious understandings of itself, the dispelling of all closed world-views, the breaking of all supernatural myths and sacred symbols. Secularization occurs when man turns his attention away from worlds beyond and toward this world and this time.[1]

یعنی مذہبی زبان، محاورے اور استدلال اس تصورِ حیات اور کائنات کے داعی ہیں جس کی اساس مابعد الطبیعی مآخذ ہیں، Cox کے مطابق اس سے نجات حاصل کرنا ضروری ہے ورنہ مادّی وجود مستحکم نہیں ہو سکے گا۔

منظور احمد کے سیکولر افکار:

سیکولرازم کی تعریف اور بنیادی اوصاف و نکات اور جناب منظور احمد صاحب کے افکار و نظریات پر طویل گفتگو کے باوجود مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بطور خلاصہ سیکولرازم اور ڈاکٹر صاحب کے افکار کا ایک تقابلی جائزہ بھی لے لیا جائے، جس سے یہ بات کھل کر سامنے آ جائے گی کہ ڈاکٹر صاحب کے نظریات و خیالات پر سیکولرازم کا اعتراض الزامی نہیں واقعی ہے۔

[۱] افکارِ نیاز کی تحسین و تائید اور دفاع و ترویج جو مابعد الطبیعی حقائق کے استہزا و استخفاف پر مبنی ہیں، اور خود ڈاکٹر صاحب کے منہاجِ علم میں قرآن مجید کے کلامِ الٰہی [Word of God] ہونے کو جیسے مشکوک ٹھہرایا گیا ہے، مابعد الطبیعی حقائق کی اس روایتی تفہیم کی جو اُمت کی تاریخ میں عملاً متواتر چلی آ رہی ہیں، جس طرح تغیر پذیری کا مطالبہ کیا گیا ہے، جس طرح عقلِ مجرد کو مذہبی حقائق اور وحیِ الٰہی کے تسلیم کرنے میں بہ طور میزان اور کسوٹی پیش کیا گیا ہے اور دین و قانون کی اساس پر اُستوار حقائق اور خالصتاً روایتی مسائل کا ڈاکٹر صاحب کی تالیفات میں جس طرح مغربی فکر و فلسفے کی روشنی میں تجزیہ و تحلیل کیا گیا ہے، کیا یہ سب سیکولرزم کی علامات نہیں ہیں؟

[۲] اجتہاد و ترقی کے نام پر قرآن مجید میں صراحتاً بیان شدہ احکام و حدود کو زمان و مکان کا پابند سمجھتے ہوئے، ان کی تبدیلی کا مطالبہ، سنت کی آئینی و تشریعی حیثیت کا انکار اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

1- Harvey Gallagher Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. New York: The Macmillan Company, 1966, pp.1-2.

کے فیصلوں کو از قبیل اجتہاد جاننا، خرقِ اجماعِ اُمت کی کوشش، قرآن وسُنّت کی روایتی خوشہ چینی کو ترک کر کے اور استخراجی طریق کو چھوڑ کر [جس میں اجتہاد کو قرآن وسُنّت کے دائرے میں محدود رکھ کر احکام اخذ کیے جاتے ہیں] ایسے آزادانہ اجتہاد پر اصرار جس میں مقصد اور مصلحت کے نام پر کسی قرآنی حکم کو ساقط کر دینا بھی رَوا ہو۔ دوسری طرف مغربی فکر و فلسفے کی خوشہ چینی کی دعوت دیتے ہوئے ڈاکٹر فضل الرحمٰن جیسے جدیدیت پسند کے تحقیقی نتائج کو مسلمانوں کی علمی روایت کی فراخ دلی سے تعبیر کرنا اور معاشی ترقی کے نام پر مسلم اقدار اور روایات اور افکار و تہذیب کی تبدیلی کا مطالبہ سیکولرازم ہی کا مظہر ہے۔

[۳] ''موضوع ہی معروض ہے اور معروض ہی موضوع'' ——— کیا مستقل اقدار کو موہوم کر دینے کے مرادف نہیں ہے؟ جو کہ سیکولرازم کا جزوِ لازم ہے۔ Cox لکھتا ہے:

> The relativization of all human values, one of the integral dimensions of secularization.[1]

مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتا ہے:

> Secular man knows that the symbols by which he perceives the world and the values by which he makes his decisions are the products of a particular history. As such they are limited and partial ...... He must live with the realization that rules which guide his ethical life will seem just as outmoded to his descendants as some of his ancestors practices now appear to him. No previous generation has had to live in the glaring light of this realization.[2]

جبکہ اسلامی فکر اقدار کے استقلال سے عبارت ہے، جس کا منبع و مصدر وحیٔ الٰہی ہے۔ اس لیے یہاں نہ صرف عقائد و عبادات بلکہ رسوم، اخلاق اور معاشرت تک کے سارے اُصول مابعد الطبیعی نظام سے اخذ کیے جاتے ہیں اور اسی کے تابع ہونے کے باعث مستقل، مطلق، دائمی اور اٹل ہیں، انھیں کسی وقتی ضرورت یا پسند و ناپسند کی بنا پر تبدیل نہیں کیا جاسکتا، اس میں کسی قسم کی تبدیلی مابعد الطبیعی گمراہی کے زمرے میں آتی ہے۔ ہاں، روایتی مابعد الطبیعیات کی روشنی میں کوئی نئی تشریح اس سے مستثنیٰ ہے، مگر اس کا حق بھی ہر کس و ناکس اور کہ و مہ کو نہیں بلکہ تقویٰ و تدین سے مزین فقیہہ و مجتہد کو ہے، فقہائے عابدون کی اصطلاح اس بات کو واضح کر دیتی ہے ——— اس کے علاوہ اسلام میں کسی قسم کی آزادی [freedom] و خود مختاری [autonomy] نہیں ہے۔

1- Harvey Gallagher Cox, *The Secular City*, p.28.
2- Ibid., p.27.

عبدیت: فکر اسلامی کا جوہر:

فکر اسلامی میں عبدیت کو اولیت حاصل ہے اور انسانیت کو ثانویت۔ انسانیت، عبدیت کے اظہار کا محض ایک ذریعہ ہے کہ اگر میں انسان نہ ہوتا تو جمادات، نباتات، حیوانات یا نوری و ناری مخلوقات میں سے کچھ ہوتا، مثلاً اگر میں فرشتہ ہوتا تو ملکوتیت میری عبدیت کے اظہار کا ذریعہ بنتی، اگر میں پودا ہوتا تو میری عبدیت کا اظہار پودا ہونے کی صورت میں ہوتا۔ غرض میں جو کچھ بھی ہوتا میرے وجود کی ہر ممکنہ صورت مجھ پر عبدیت کو لازم کر کے آزادی و خودمختاری کو سلب کر لیتی ہے۔ میری اصل عبدیت یعنی مخلوق ہونا ہے اور میری انسانیت ایک حادثہ و اتفاقی امر ہے۔ بالفاظِ دیگر میرا حال تو تبدیل ہو سکتا ہے لیکن میرا مقام [مخلوق اور عبد ہونا] نا قابلِ تبدیل ہے۔ میرے وجود کی ہر حالت میرے لیے حادثاتی اور اتفاقی ان معنوں میں ہے کہ میں اپنی کسی حالت کا مختار ہوں نہ خالق، لہٰذا اگر میں انسان ہوں تو میری انسانیت کا وہی اظہار معتبر ہوگا جس سے عبدیت جھلکتی ہو نہ کہ اتباعِ نفس۔ کیوں کہ خالق کی نگاہ میں عبدیت کے اظہار کا واحد ذریعہ اسلام ہے:

اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَامُ [۳:۱۹]

"بے شک اللہ کے نزدیک دین اسلام ہی ہے"۔

لہٰذا میری انسانیت اُسی وقت معتبر اور بامعنی ہو سکتی ہے، جب اس کا ہر گوشہ، خواہ اجتماعی زندگی کا ہو یا نجی، اسلام کے مطابق ہو، اسی لیے ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَ مَنْ یَّبْتَغِ غَیْرَ الْاِسْلَامِ دِیْنًا فَلَنْ یُّقْبَلَ مِنْهُ [۳:۸۵]

"جو شخص اسلام کے سوا کوئی اور دین تلاش کرے، اس کا دین قبول نہ کیا جائے گا"۔

انسان کی آزادی کا مطالبہ اس کی مخلوقیت [عبدیت] کے انکار اور الوہیت کے اصرار کے دعوے پر مبنی ہے، جسے قرآن نے نہایت بلیغ الفاظ میں یوں بیان کیا ہے:

مَنِ اتَّخَذَ اِلٰـهَهٗ هَوٰهُ [۲۵:۴۳]

"جو اپنی خواہشِ نفس کو معبود بنائے ہوئے ہے"۔

سیکولرازم کی روح: اخلاقیات کے الوحی ماخذ کا انکار:

[۴] اخلاقی اقدار کا خدائی ماخذ مذہبی معاشروں کا مُسلّمہ اصول رہا ہے۔ بالفاظِ دیگر خیر و شر کی بنیاد اسلامی ایمانیات ہیں، جس کے جاننے کا واحد ذریعہ وحی الٰہی اور اس پر مبنی علوم ہیں۔ خیر پر عمل کا محرک عنداللہ مسؤلیت کا استحضار اور احکامِ الٰہی کی تعمیل ہے، جس سے مقصود خوشنودی رب کا حصول اور بندگی و ذوق عبودیت کی تکمیل ہے۔ نفسِ انسانی میں کوئی ایسا حتمی ماخذ موجود نہیں جس کے ذریعے نفسِ انسانی کا مطالعہ کر کے حتمی طور پر خیر و شر کا ادراک کیا جا سکے۔ نفسِ انسانی کے ذریعے خیر و شر کے تعین کا مسئلہ تو رہا ایک طرف، نفسِ انسانی میں خیر و شر کا وجود و عدم بھی بغیر خبر کے ممکن نہیں۔ اس لیے وٹگنسٹائن جیسا فلسفی کہتا

۱۔ زاہد صدیق مغل، اسلامی بینکاری اور جمہوریت، صفحہ ۱۷۳۔

ہے کہ حق اور قدر دنیا کے باہر سے آتی ہیں۔ اس کے برعکس سیکولرازم کا دعویٰ ہے کہ انسان میں خیر وشر کی بنیاد نفسِ انسانی میں ودیعت شدہ تصورات ہیں، جس کی تعیین کے لیے انسانی ذرائع علوم یعنی حواس وعقل وغیرہ ہی کافی ہیں۔ اخلاقی سعی کا مقصد نفسِ انسانی کا اظہار ہے، جس سے مقصود حصول لذت وآسائش اور کمال یا فرض برائے فرض کی ادائیگی ہے۔ یعنی سیکولرازم ایک ایسے نظام تربیت کا مظہر سمجھا جاتا ہے، جس سے مذہبی تعلیمات کو خارج کردیا گیا ہو، بہ حیثیت ایک نظریے کے سیکولرازم کا جوہر یہ ہے کہ اخلاقیات کی بنیاد کاملاً انسان کی دنیوی زندگی کی بہبود کے تصور پر قائم ہونی چاہیے۔ اس طور پر کہ اس میں سے آخرت اور خدا پر ایمان سے وابستہ تصورات کو یک سر خارج کردیا گیا ہو۔ یہ بات اتنی بدیہی ہے کہ اس کو جاننے اور سمجھنے کے لیے کسی فلسفیانہ کتاب یا مقالے کے مطالعے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس کے لیے ڈکشنری میں لفظ ''سیکولرازم'' کی بحث دیکھ لینا کافی ہے:

> The doctrine that morality should be based solely on regard to the well-being of man kind in the present life, to the exclution of consideration drawn from belief in God or in a future state[1]

Cox اسی مسئلے کو واضح کرتے ہوئے لکھتا ہے:

> There is no reason that man must believe the ethical standards he lives by came down from heaven inscribed on golden tablets. He can accept the fact that value systems, like states and civilization, come and go. They are conditioned by their history and claim no finality...... Secularization places the responsibility for the forging of human values, like the fashioning of political system, in man's own hands.[2]

مذہبی اخلاقیات بت پرستی کی آمیزش سے آلودہ: منظور احمد:

ڈاکٹر منظور احمد مذہبی آدمی کی اخلاقیات کو ''حکمی اخلاقیات'' سے تعبیر کرتے ہیں، اور اخلاقی آدمی جن اخلاقیات پر عمل پیرا ہوتا ہے، اُسے ''انسانی اخلاقیات'' کہتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کے بہ قول:

> ''حکمی اخلاقیات میں ہمیشہ بت پرستی کی آمیزش ہوتی ہے، اس لیے کہ اس میں انسان ایک مطلق مقتدر کے احکامات پر عمل کرتا ہے جو خیر وشر اور صحیح وغلط کا ایک مطلق حکم ہے''۔[3]

ڈاکٹر صاحب کے مطابق اس حکمی اخلاقیات کا منبع انسان کی ذات سے باہر ہے لہٰذا یہ

1- J.A. Simpson and E.S.C. Weiner [eds.], *The Oxford English Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1989, V. XIV, p. 849.

2- Harvey Gallagher Cox, *The Secular City*, p. 31.

۳۔ منظور احمد، ''خدا''، مشمولہ اسلام۔ چند فکری مسائل، صفحہ ۲۵۷۔

اخلاقیات اپنی فطرت کے اعتبار سے اجنبی اور alienated ہوتی ہیں۔ اس کے برعکس ''انسانی اخلاقیات'' نہ تو اجنبی اور alienated ہوتی ہیں اور نہ ہی اس میں بت پرستی کا کائی شائبہ پایا جاتا ہے۔ اس لیے کہ ان کا منبع انسانی ذات کے باہر نہیں بلکہ اس کے اندرون یا ضمیر میں موجود ہوتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے بہ قول یہ انسانی اخلاقیات یا انسانی ضمیر خارجی احکامات کی داخلیت میں تبدیل ہونے سے پیدا نہیں ہوتا، یہ کسی ایسے مقتدر حاکم کی اطاعت نہیں، جسے ہم اس کے احکامات کی بجا آوری سے خوش کرنا چاہتے ہوں یہ انسانی ضمیر خود ہماری ذاتی آواز ہے جو ہم کو واپس اپنی طرف بلاتی ہے اور ہماری ذات میں پنہاں خصوصیات کی پرورش کرتی ہے ــــــ اس طرح ڈاکٹر صاحب نے مذہبی آدمی کی اخلاقیات کو، جس کا منبع اور سرچشمہ انسانی ذات سے باہر خدا کی ذات تھی، بت پرستی سے آلودہ اور alienated قرار دے کر، انسانی اخلاقیات سے بالکل الگ کر دیا۔ اور چوں کہ ''انسانی اخلاقیات'' کے منبع کو انسانی ذات سے باہر نہیں بلکہ اس کے دروں میں موجود ٹھہرایا گیا، اس لیے بہ طور معیار یہ اخلاقیات حکمی یعنی خدائی احکامات خیر و شر سے بھی آزاد قرار پائی۔ اس کا لازمی اور بدیہی مقصد یہ ہوا کہ مذہب [اسلام] کے علاوہ بھی کچھ آفاقی اقدار موجود ہیں اور خیر کے تعین کا پیمانہ ارادۂ خداوندی سے باہر بھی ممکن ہے۔ یہ آفاقی اقدار ان اُصولوں اور حقائق پر مشتمل ہیں جن کی اتباع خود خالق اور شارع پر بھی لازم ہے۔ اب گویا صرف اسلام الدین اور الحق ہونے کا دعوے دار نہ رہا بلکہ وہ ایک بڑے تصور خیر کا ایک جز بن گیا ــــــ اخلاقیات کو ایمانیات سے ماورا جان کر محض انسانی اقدار کے طور پر پیش کرنا غلط فہمی ہے، کیوں کہ اخلاقیات اور اقدار کا منبع اور مصدر لازماً ایمانیات ہیں۔ ایک ہی عمل ایک تصور خیر کے تحت اچھا بھی ہو سکتا ہے اور دوسرے تصور خیر کے تحت برا بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً اسلام کے تصور خیر میں سود لینا، دینا حرام اور گناہ کبیرہ ہے جب کہ سرمایہ دارانہ تصور خیر میں وقت پر سود کی ادائیگی عمدہ اخلاقیات کا اظہار ہے۔

مذہبی اخلاقیات انسانی آزادی کی راہ کا سب سے بڑا پتھر: منظور احمد:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب کا اقتباس ملاحظہ کیجیے، جو سیکولرازم کی مکمل ترجمانی ہے:

> ''سیاسی اور معاشرتی عوامل کے ساتھ مسلمانوں کا نظام اخلاق بھی اسی پیراڈائم کا پابند ہے۔ یعنی اخلاقی اور غیر اخلاقی کا انحصار اقدار کے فی نفسہٖ خیر و شر ہونے پر نہیں بلکہ خدا کے حکم اور مرضی پر ہے۔ یہ بات کہ سچ بولنا چاہیے اس لیے اخلاقی نہیں کہ سچائی بجائے خود ایک قدر ہے، بلکہ اس لیے ہے کہ خدا نے سچ بولنے کو کہا ہے۔ سچ بولنے میں خدا کا عمل دخل انسانوں کو سچا رہنے پر آمادہ تو کر سکتا ہے لیکن سچ کی علت ہونا ایک دوسرا مسئلہ ہے۔ خیر و شر فی نفسہٖ خدا کے حکم کے تابع ہونے سے انسان کی شخصی آزادی اور قوت فیصلہ ختم ہو کر چند ایسے لوگوں کے فتووں کی پابند ہو جاتی ہے جو یہ بتا سکیں کہ خدا کس کام کے کرنے کو کہتا ہے۔ فقہ اسلامی نے انسانی عمل کا ایک ایسا ہمہ گیر نظام تعمیر کر لیا کہ شاید ہی کوئی انفرادی عمل اب انسان اپنے ذمے داری پر اس یقین کے ساتھ کر سکتا ہے کہ ایسا کرنا اس کے لیے اخلاقی قدر کا حامل ہے۔

یہی صورتِ حال انسانی معاملات سے متعلق قوانین کی ہے جو یا تو متعین ہیں یا متعینہ قوانین سے استخراج کیے جاتے ہیں، کسی مفسدہ کو ختم کرنے یا کسی اخلاقی قدر کو معاشرے میں قائم کرنے کے سلسلے میں مناسب قانون سازی کا حق انسانی اختیار میں نہیں رہا بلکہ وہ بھی ہمیشہ خدائی نیت کے شارحین کے نام منتقل کر دیا گیا۔ اس میں اجتہاد کے ذریعے صرف ضمنی تبدیلی ہی ممکن ہے اور اس کی سند بھی وہی شارحین دے سکیں گے۔ کسی متعین قانون کی جگہ دوسرا قانون اگرچہ وہ نتائج کے اعتبار سے بہتر ہی کیوں نہ ہو، نہیں بنایا جاسکتا۔ ان سب عوامل نے مل کر انسان میں فکری آزادی کو بڑی حد تک معدوم کر دیا ہے۔ اب ایسا کرنا معاشرے میں انقطاع یا کسی دوسرے ضرر رساں نتیجے تک لے جاسکتا ہے''۔[1]

اخلاقیات کا انسانی ماخذ: انسان کی خدائی کا اظہار:

ڈاکٹر منظور احمد صاحب نے اس اقتباس میں یہ بات واضح اور دوٹوک الفاظ میں تحریر فرمائی ہے کہ اخلاق، یعنی خیر وشر کی تعیین، کا اختیار خود انسان کے سپرد ہونا چاہیے، چوں کہ مسلمانوں کے نزدیک اخلاقی یا غیر اخلاقی اقدار بہ ذاتِ خود کوئی شے نہیں بلکہ یہ خدا کا حکم ہیں، اس عقیدے پر ایمان رکھنے سے ''فرد کی شخصی آزادی اور قوت فیصلہ'' ختم ہو جاتی ہے، فی الاصل خیر وشر کی تعیین انسان کی ذات کرتی ہے نہ کہ خدا کا حکم ——— خیر وشر کی تعیین کے اختیارات انسان کو سونپ کر ڈاکٹر صاحب نے انسان میں خدائی منتقل فرما دی ہے، کیوں کہ ایمانیات سے ماورا ہو کر خیر وشر کا معیار، کذب وصداقت اور کھرے کھوٹے کو پرکھنے کی کسوٹی سوائے ''میں'' اور ''میری عقل'' کے اور کیا ہو سکتی ہے؟ جیسا کہ کانٹ کہتا ہے کہ روشن خیالی authority کا انکار ہے کہ انسان self پر ایمان لا کر اپنی بلوغت ذہنی کو ممکن بناتے ہوئے خود مختار ہو جاتا ہے۔ اس فکر کی موجودگی میں اسلام کے ''الحق'' ہونے کا دعویٰ از خود باطل ہو جاتا ہے، کیوں کہ اس فکر کے مطابق خیر اور نیکیاں سب اضافی [relative] ہیں، اخلاق کا انحصار محض عقل وتجربے اور خواہشات پر ہے کہ ان کے بدلتے فیصلوں کے ساتھ ساتھ اخلاقی احکام بھی تبدیل ہوتے رہیں۔ گزشتہ زمانے کا سچ ممکن ہے آج کا جھوٹ ہو اور آج کا ظلم شاید کل کی قدر [value] بن جائے، خیر وشر کو کوئی استقلال اور پائیداری نصیب نہ ہو سکے۔

حسن وقبح کلیات کے تابع:

ڈاکٹر صاحب یہاں اس فرق کو بھی ملحوظ نہ رکھ سکے کہ جزئیات کا حسن وقبح کلیات کے تابع ہوتا ہے، بالفاظِ دیگر جزئیات یا فرعیات کسی بھی دائرے کی کیوں نہ ہوں اور کیسی ہی درست کیوں نہ لگیں اُن کے صحت وسقم اور حسن وقبح کا مدار وانحصار اُس کُلیّے اور اصولی نقطۂ نگاہ [ایمانیات] پر ہوتا ہے جس کے ماتحت وہ پیش کی جاتی ہیں۔ زاویہ نگاہ کی تبدیلی سے جزوی مسائل کی نوعیت تبدیل ہو جاتی ہے اور عمل کے دائرے

۱۔ منظور احمد، ''پاکستان''، مشمولہ پندرہ روزہ معارف فیچر، صفحہ ۷۔

میں شرعی حسنات فسادِ نیت یا بے محل استعمال سے سیئات بن جاتے ہیں، مثلاً غیبت میں سچ ہی بولا جاتا ہے غلط بیانی نہیں کی جاتی لیکن چوں کہ اس کے پس پشت عیب بیانی موجب فتنہ ہوتی ہے اس لیے یہی سچ قبیح بن جاتا ہے، اسی طرح مثلاً نبی کہیں روپوش ہو اس وقت اسے سچ بول کر دشمنوں کے حوالے کر دینا کفر ہے، بلکہ اس وقت جھوٹ بول کر نبی کی جان بچالینا عین ایمان ہے۔ اس لیے اگر سچ کو فی نفسہٖ حسن اور خیر بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی یہ بات قابل غور ہے کہ سلسلہ استعمال کی قباحت اسے قبیح بنا دیتی ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے بیان کے پیشِ نظر سوال یہ ہے کہ اخلاق کے اُلوہی ماخذ کے انکار کرنے کے بعد کون سا متفقہ پیمانہ اور کسوٹی وضع کی جا سکے گی جس سے خیر و شر کا تعین ہو سکے؟ جدیدیت پسندوں کے نزدیک یہ پیمانہ عقل فراہم کرتی ہے، مابعد جدیدیوں کے نزدیک جمالیات، آرٹ اور فنون فراہم کرتے ہیں، رومانویت کے ماننے والوں کے نزدیک یہ پیمانہ وجدان [intiution] وضع کرتا ہے، غرض اس صورت میں اخلاق کا کوئی اتفاقی پیمانہ ممکن نہیں رہتا، یا ہر شخص آپ خدا ہے کہ وہ جیسے چاہے اپنے اخلاقی پیمانے وضع کرے، آج جو اسے ٹھیک لگ رہا ہے اس پر عمل کرے، کل ہو سکتا ہے کہ یہ عمل اس کو ٹھیک نہ لگے تو اسے حق ہے کہ خدائی اختیارات کی طرح اس عمل کو منسوخ قرار دے کر کسی اور عمل کو ناسخ قرار دے دے۔

اخلاقیات کا انسانی ماخذ اگر خدائی نہیں تو ابلیسیت ہے:

یا پھر یہ ابلیسیت ہے، شیطان نے خدا کی ذات میں کسی کو شریک نہیں کیا، وہ رجیم اس لیے ہے کہ اس نے کہا میں جس چیز کو صحیح سمجھتا ہوں میں وہ کروں گا، بالفاظِ دیگر میں خیر کو اُسی طرح متعین کروں گا جیسے کہ میں چاہتا ہوں۔

الوہی احکام کی مداخلت انسانی آزادی میں رکاوٹ: منظور احمد:

ڈاکٹر صاحب کے نزدیک ہر جگہ شریعت اور حکم الٰہی کی مداخلت سے قانون سازی بھی محدود ہو گئی ہے، جس کی وجہ سے شریعت سے بہتر قانون نہیں بنایا جا سکتا اور نہ اجتہاد کے ذریعے مکمل تبدیلی ہی لائی جا سکتی ہے۔ ڈاکٹر صاحب اس بات پر مضطرب ہیں کہ اسلام میں قوانین یا ''متعین'' ہیں یا متعیّن اُصولوں سے استخراج و استنباط کیے جاتے ہیں جس کے باعث: ''کسی مفسدہ کو ختم کرنے یا کسی اخلاقی قدر کو معاشرے میں قائم کرنے کے سلسلے میں مناسب قانون سازی کا حق انسانی اختیار میں نہیں رہا بلکہ ہمیشہ کے لیے خدائی نیت کے شارحین کے نام منتقل ہو گیا''۔ کیا ہی بہتر ہوتا کہ ڈاکٹر صاحب ان اخلاقی اقدار کی ایک فہرست بھی مہیا فرما دیتے جسے وہ بہ ذریعہ قانون نافذ کرنا چاہتے ہیں تاکہ اس بات کا بھی تعین ہو جاتا کہ آخر وہ کون سی اخلاقی قدر ہے جو اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر سے چوک گئی ہے اور ڈاکٹر صاحب کو اس کا ادراک ہو گیا ہے۔

''نیت خدا کے شارحین'' اور قانون سازی: ایک بے بنیاد دعویٰ:

ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ قانون سازی کا حق ''انسانی اختیار'' میں نہیں رہا، بلکہ نیت خدا کے شارحین کے نام منتقل ہو گیا ـــــ عجیب بات ہے جنھیں ڈاکٹر صاحب ''نیت خدا کے شارحین'' قرار دے

رہے ہیں یعنی علما وفقہا تو وہ بھی انسان اور مخلوق ہی ہیں۔ اس لفظ کے استعمال سے محسوس ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب پاپائیت [Theocracy] کی بنیادیں اسلام میں تلاش کر رہے ہیں۔ حالاں کہ پاپائیت میں مذہبی گروہ کو آسمانی سند تقدیس حاصل ہوتی ہے اور ان کے خلاف بات نہیں کی جاسکتی۔ چرچ مسیح کی ذات کا نمائندہ ہوتا ہے، اور پوپ چرچ کا نمائندہ، لہٰذا پوپ کا فیصلہ مسیح کا فیصلہ ہے پوپ جو فیصلہ کرے وہ قانون ہے، اس کے لیے وہ انجیل سے سند کا محتاج نہیں، اس کے برعکس اسلامی تاریخ میں پوپ جیسی کوئی مقتدر ہستی موجود نہیں جو مفترض الطاعت ہو، یہاں سند اور دلیل کتاب وسنت ہیں اور علما وفقہا ومجتہدین محض شارح۔ اور اُمت کی تاریخ میں علما وفقہا کی ایک دوسرے سے اختلاف کی سینکڑوں مثالیں موجود ہیں، ہاں اختلاف کرنے کے لیے اہلیت کی موجودگی لازمی ہے، جس کے مطالبے سے کسی صاحب شعور اور صاحب عقل کو اختلاف نہیں ہونا چاہیے۔ اگر علما وفقہا کے ارشادات واقوال ان دو اساسی مآخذ، یعنی کتاب وسنت، سے ثابت شدہ نہ ہوں تو اس کی اتباع وتقلید ضروری نہیں۔ اسلامی تاریخ میں یہ تصور حد درجے اجنبی ہے کہ انفرادی فیصلوں کو خدائی فیصلے قرار دیا جائے یا کوئی فرد ''خدائی نیت کا شارح'' کہلائے۔

قانون سازی کا انسانی اختیار: مغربی تناظر میں:

اگر ڈاکٹر صاحب کی ''انسانی اختیار'' سے مراد عوام ہیں، تو ان کی سادگی قابل رشک ہے۔ انھیں معلوم ہونا چاہیے کہ اسلام تو رہا ایک طرف خود مغرب میں بھی فیصلے جمہور [People] نہیں پارلیمنٹ اور وزیر نہیں غیر منتخب اقلیت [Non elected minority] اور قومی اور عالمی استعماری ادارے [National and Global Imperialist Institutions] کرتے ہیں۔ مثلاً بیوروکریٹ [Bureaucrat]، سرمایہ دارانہ اقلیت [Capatalist minority]، عالمی مالیاتی فنڈ [IMF]، عالمی بینک [World Bank]، اقوام متحدہ [UNO]، ISO 2000، عالمی اقتصادی فورم [World Economic Forum]، عالمی تجارتی ادارہ [World Trade Organization]، کیوٹو پروٹوکول [Kyoto Protocol]، اسٹاک ایکسچینج، کیپٹل مارکیٹ، فری ٹریڈ پارلیمنٹ اور عدلیہ وغیرہ جیسے ادارے اور معاہدے عوامی رائے سے نہیں، سرمایہ دارانہ اقلیت [Capatalist minority] اور سرمایہ دارانہ تعقل [Capatalist rationality] کے علم بردار اشرافیہ کی مرضی سے لوگوں پر ان کے نام نہاد عوامی نمائندوں یعنی کونسلر، اراکین اسمبلی، اراکین سینیٹ، کے ذریعے مسلّط کیے جاتے ہیں۔

سیکولرازم کے بنیادی خدوخال اور ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے افکار ونظریات کے مطالعے سے یہ بات آئینہ ہوجاتی ہے کہ وہ سیکولر نظریات کے حامل ہیں، یعنی مذہب ہر شخص کا انفرادی وذاتی معاملہ ہے،

اجتماعی زندگی کو دین وشریعت کی مداخلت اور ارادۂ مطلق یعنی احکام خداوندی کے اتباع سے بالاتر رکھا جائے۔ اجتماعی سطح پر ملک میں ایسی قانون سازی ہونی چاہیے جو ارادۂ خداوندی کو نافذ نہ کرے بلکہ عوام کی خواہشات اور پسند و ناپسند کا خیال رکھے دنیا کے تمام تصورات برابر اور یکساں اہمیت کے حامل ہیں۔ غرض تمام اجتماعی معاملات کو الوہی ہدایت و دانش سے دور رکھنا ہی سیکولرازم کا خاصہ ہے۔ خیر و شر کی تمام جہات اور حلال و حرام کی تمام قیود و تحدید کے تعین کا حق اللہ تعالیٰ کو نہیں بلکہ افراد کی پسند اور مرضی پر موقوف ہے۔ ایسے حالات میں اگر لوگ نمازیں پڑھتے اور روزہ رکھتے ہیں تو انھیں ایسا کرنے دینا چاہیے کہ یہ ان کا ذاتی معاملہ ہے۔ اجتہاد کے ذریعے ایسی قانون سازی ہونی چاہیے کہ قرآن و حدیث کے احکامات و حدود کو بھی بے کھٹکے اور بلا جھجک تبدیل کیا جاسکتا ہو۔ ڈاکٹر منظور احمد ایسے پاکستان کے حامی ہیں جو نظریاتی اور آئینی اعتبار سے اسلام کا ہم نوا ہو۔ وہ اس سے بہتر ہندوستان میں اقلیت بن کر رہنا سمجھتے ہیں۔

سیکولرازم: مکمل تصویر:

اس تمام صورت حال کے اطلاق سے جو شخصیت اور فکر منصۂ شہود پر آئے گی وہ Theodore Zelden کی کتاب میں دیے گئے اس گیت سے مختلف نہیں ہوگی جس میں بتایا گیا ہے کہ کیا چیزیں مل کر ایک French کو وجود بخشتی ہیں:

Catholic by my mother
Moslem by my father
A little Jewish by my son
Buddhist on principle

Alcoholic by my uncle
Neurotic by my grandmother
Classless by long-felt shame
Depraved by my grandfather

Royalist by my mother
Fatalist by my brother
Communist by my father
Marxist by imitation....

Double-dealing like a lawyer
Sensual like a miser
Tough like a soldier
Gentle like a drunkard....

Deceived by my better half
Pestered by my concierge
Hated by my neighbours
Detested by dogs

Atheist, O thanks to God
Atheist, O thanks to God[1]

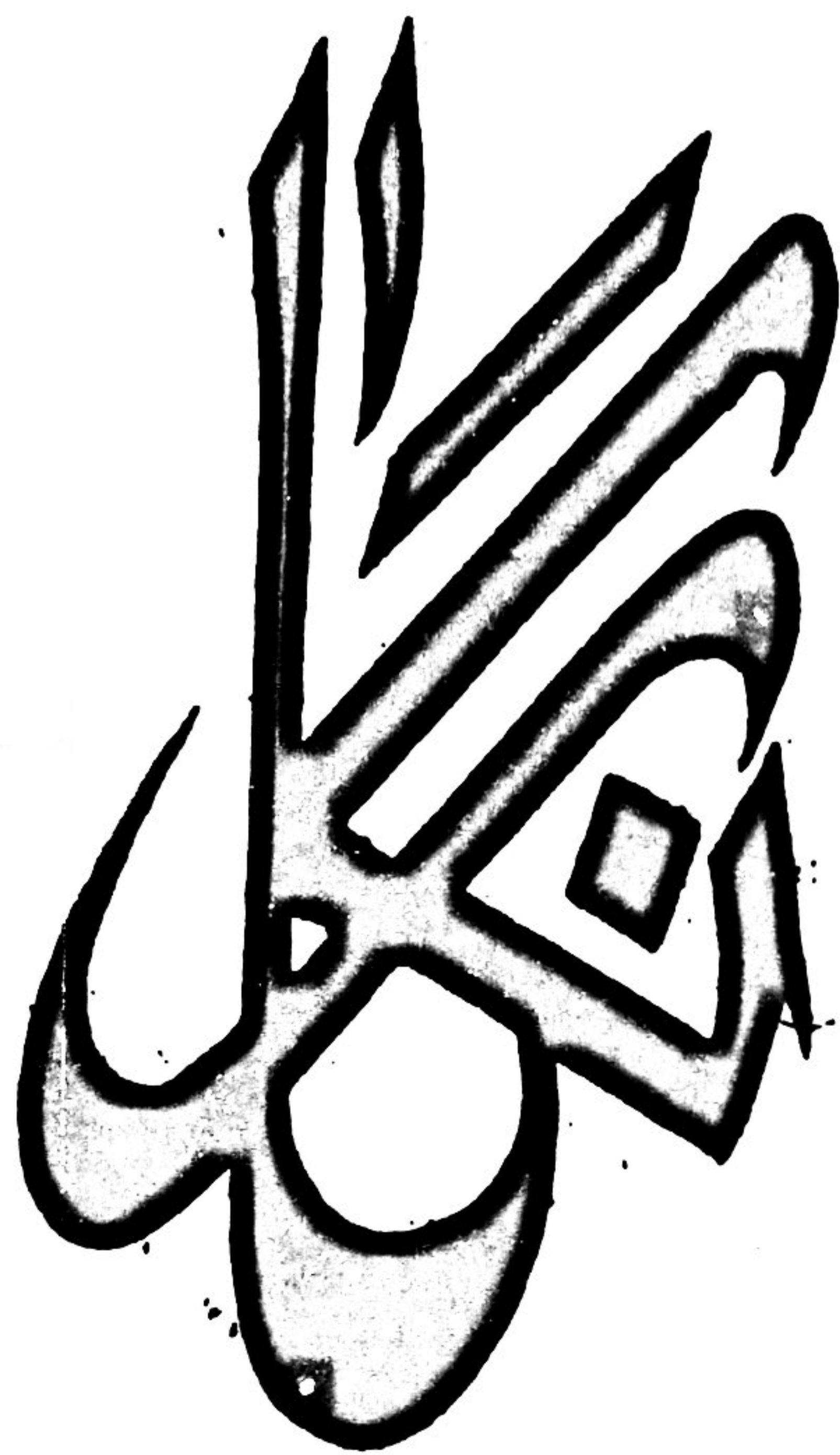
1- Theodore Zeldin, *The French*, London: The Harvill Press, 1997, pp.509-10.

مرزا غلام احمد قادیانی سے متعلق

نیاز و نگار کے حوالہ جات کی عکسی نقول

نومبر ۱۹۶۱ء

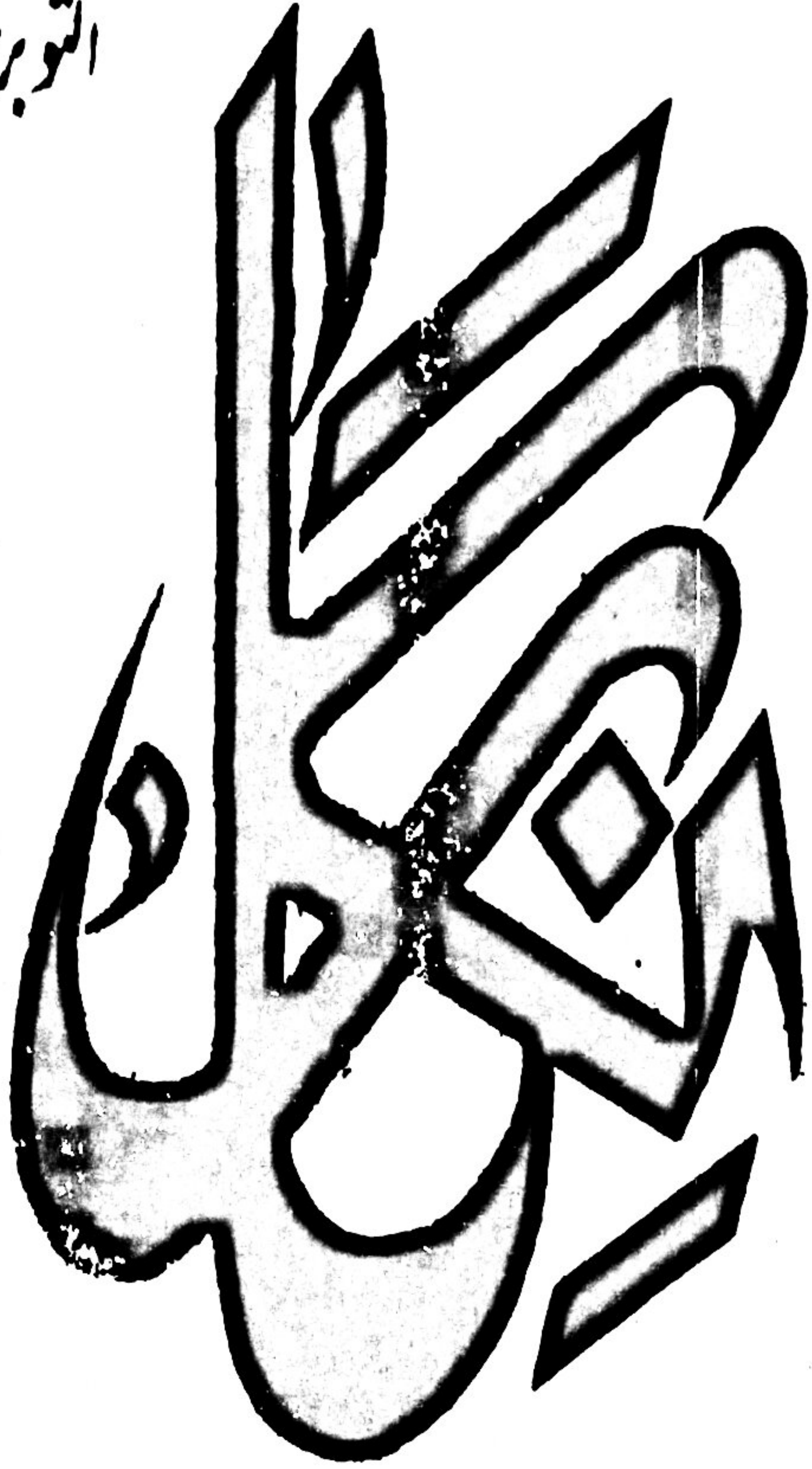
نگار

سالانہ چندہ
دس روپے

قیمت فی کاپی
بہتّر نئے پیسے

کی مسلم اکثریت نے احمدی جماعت کو کافر قرار دے کر اس کے خلاف ہنگامۂ قتل و خونریزی برپا کیا تھا۔ اس سلسلہ میں مجھ کو سب سے زیادہ تکلیف اس بات سے ہوئی کہ اگر احمدی جماعت کو کافر تسلیم کر لیا جائے تو بھی ان کو قتل و ذبح کرنا کہاں کا اسلام اور شیوۂ مردانگی تھا۔ اس کے بعد جب میں نے جاننا چاہا کہ پاکستان کے علماء اور کیوں احمدیوں کو کافر کہتے ہیں تو تحقیق و مطالعہ سے معلوم ہوا کہ ان کا سب سے بڑا الزام احمدیوں پر یہ ہے کہ وہ رسول اللہؐ کو خاتم الرسل تسلیم نہیں کرتے۔ یہ جان کر میری حیرت کی انتہا نہ رہی، کیونکہ اگر یہ سچ ہو تو بھی کسی کو کیا حق پہونچتا ہے کہ اس جرم میں انھیں دار پر چڑھا دے جبکہ پاکستان کی غیر مسلم لاکھوں آبادی رسول اللہ کو رسول ہی تسلیم نہیں کرتی چہ جائیکہ انھیں خاتم الرسل سمجھنا۔ اور ان کو گردن زدنی نہیں سمجھا جاتا۔ اس سلسلہ میں مجھے احمدی جماعت کے لٹریچر دیکھنے کا شوق پیدا ہوا اور میں نے جب میرزا صاحب کی تصانیف کا مطالعہ شروع کیا تو میں اور زیادہ حیران ہوا کیونکہ مجھے ان کی کوئی تحریر ایسی نہیں ملی جس سے اس الزام کی تصدیق ہو سکتی، بلکہ برخلاف اس کے میں نے ان کو ختم رسالت کا اقرار کرنے والا اور صحیح معنی میں عاشق رسول پایا۔ اسی کے ساتھ میں نے میرزا صاحب کی زندگی کا مطالعہ کیا تو مجھے معلوم ہوا کہ وہ یقیناً بڑے مخلص بڑے باعمل بڑے عزم و ہمت والے انسان تھے اور انھوں نے مذہب کی صحیح روح کو سمجھ کر اسلام کی وہی عملی تعلیم پیش کی جو عہد نبوی و خلفاء راشدین کے زمانہ میں پائی جاتی تھی۔ میں نے ان کے مخالفین کی بھی تحریریں پڑھیں، جن میں میرزا صاحب کو کافر ملعون اور مکار و غدار کہا گیا ہے، لیکن میں نے ان تحریروں میں مطلقاً کوئی وزن نہیں پایا۔

میرزا صاحب کے خلاف دوسرا الزام یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو مہدی موعود اور مثیل مسیح کہتے ہیں، سو اس کو میں نے کبھی قابل توجہ نہیں سمجھا کیونکہ میں سرے سے ان روایات کا قائل ہی نہیں، تاہم میرزا صاحب کے حالات زندگی کے مطالعہ کے بعد میں اس نتیجہ پر ضرور پہونچا کہ وہ روایات متداولہ کی بنا پر واقعی اپنے آپ کو مہدی موعود یا مثیل مسیح سمجھتے تھے اور اگر ایسا سمجھنے اور سمجھانے کے بعد انھوں نے ایک باعمل جماعت مسلمانوں میں پیدا کر دی تو اس کے خلاف مجھے اعتراض ہو تو ہو لیکن ان لوگوں کو کہنے کا کوئی حق حاصل نہیں جو ظہور مہدی موعود اور مثیل مسیح کے ظہور کی پیش گوئیوں کو صحیح سمجھتے ہیں۔

میرا مسلک مذہب کے باب میں یہ ہے کہ جو شخص اپنے آپ کو مسلمان کہتا ہے وہ قطعاً مسلمان ہے اور کسی کو اسے غیر مسلم یا کافر کہنے کا حق نہیں پہونچتا کیونکہ ہر مسلمان خواہ وہ کسی جماعت سے تعلق رکھتا ہو، کم از کم وحدانیت و رسالت رسول کا ضرور قائل ہے اور اسلام نام صرف اسی عقیدہ کا ہے، رہے فروعی مسائل سو ان کا اختلاف کوئی ایسا اختلاف نہیں جس کی بنا پر کسی جماعت کو اسلام سے خارج کر دیا جائے۔

جس حد تک ذاتی عقاید کا تعلق ہے، مجھے شیعی، سنی، خارجی، احمدی، اہل قرآن، اہل حدیث، مقلدین و غیر مقلدین، سب سے اختلاف ہے۔ کسی سے کم کسی سے زیادہ۔ لیکن میں ان سب کو مسلمان اور ہیئت اجتماعی کا فرد سمجھتا ہوں۔ ہاں اس سے ہٹ کر جب سوال ترجیح و تفوق کا سامنے آتا ہے تو میں بے شک یہ کہنے پر مجبور ہو جاتا ہوں کہ اس وقت احمدیوں سے زیادہ باعمل و منظم جماعت کوئی دوسری نہیں اور جب تک ان کی یہ تنظیم قائم ہے میں ان کو سب سے بہتر مسلمان کہتا رہوں گا، خواہ اپنی نااہلی، کم ہمتی، بے عملی یا بر خود غلط عقل پسندی کی بنا پر میں کبھی ان میں شامل نہ ہو سکوں ــــ میں یہ نہیں کہتا کہ احمدی جماعت فرشتوں کی جماعت ہے اور وہ کبھی کسی گناہ کے مرتکب نہیں ہوتے، لیکن میں یہ ضرور جانتا ہوں کہ اگر دوسری جماعتوں میں فی ہزار کوئی ایک سچا مسلمان ملے گا تو احمدیوں میں ۵۰ فی صدی ایسے افراد مل جائیں گے جو اپنی انسانیت اور بلندی اخلاق کے لحاظ سے واقعی مسلمان کہے جا سکتے ہیں، پھر جب میں یہ دیکھتا ہوں کہ اس جماعت کی یہ عزیمت و تنظیم نتیجہ ہے صرف میرزا صاحب کی بلند شخصیت کا تو پھر وہ مجھے مہدی موعود سے بھی زیادہ اونچے نظر آتے ہیں۔ کیونکہ اول تو ظہور مہدی کا عقیدہ ہی میرے سے بے معنی سی بات ہے، لیکن اگر کبھی وہ تشریف بھی لائے تو شاید اس سے زیادہ کچھ نہ کر سکیں گے جو میرزا صاحب نے کر دکھایا۔

R.NO. 2136/57

اکتوبر سنہ ۱۹۶۰ء

نگار

قیمت فی کاپی

ہندوستان　　پاکستان

۷۵ نئے پیسے　　۱۲/

سالانہ چندہ (مع سالنامہ رجسٹری سالنامہ)

ہندوستان　　پاکستان

دس روپے

اسلام اور جدیدیت کی کش مکش ۲۸۲

اخوت و ہمدردی کا اور اس حرکت و عمل کا جو رسول اللہ کے کردار کی تنہا خصوصیت اور اسلام کی تنہا اساس و بنیاد تھی۔

میرزا غلام احمد صاحب نے اسلام کی مدافعت کی اور اس وقت کی جب کوئی بڑے سے بڑا عالم دین بھی دشمنوں کے مقابلہ میں آنے کی جرأت نہ کر سکتا تھا، انھوں نے سوتے ہوئے مسلمانوں کو جگایا، اُٹھایا اور چلایا، یہاں تک کہ وہ چل پڑے اور ایسا چل پڑے کہ آج روئے زمین کا کوئی گوشہ ایسا نہیں جو ان کے نشانات قدم سے خالی ہو اور جہاں وہ اسلام کی صحیح تعلیم نہ پیش کر رہے ہوں۔

پھر ہو سکتا ہے کہ آپ ان حالات سے متاثر نہ ہوں، لیکن میں تو یہ کہنے اور سمجھنے پر مجبور ہوں کہ یقیناً بہت بڑا انسان تھا وہ جس نے ایسے سخت وقت میں اسلام کی جانبازانہ مدافعت کی اور قرونِ اولیٰ کی اس تعلیم کو زندہ کیا جس کو دُنیا بالکل فراموش کر چکی تھی۔

رہا یہ امر کہ میرزا صاحب نے خود اپنے آپ کو کیا ظاہر کیا۔ سو یہ چنداں قابل لحاظ نہیں، کیونکہ اصل سوال یہ نہیں ہے کہ انھوں نے اپنے آپ کو کیا کہا، بلکہ صرف یہ کہ کیا کیا اور یہ اتنی بڑی بات ہے کہ اس کے پیش نظر (قطع نظر روایات و اصطلاحات سے) میرزا صاحب کو حق پہنچتا تھا کہ وہ اپنے آپ کو مہدی کہیں کیونکہ وہ ہدایت یافتہ تھے، مثیل مسیح کہیں کیونکہ وہ روحانی امراض کے معالج تھے اور ظلّ نبی کہیں کیونکہ وہ رسول کے قدم بہ قدم چلتے تھے۔

۲ - اب رہا یہ امر کہ غیر احمدی لوگوں میں وہ رشتۂ مصاہرت قایم نہیں کرتے اور ان کے ساتھ نماز نہیں پڑھتے تو اس پر کسی کو کیوں اعتراض ہو۔ کیا آپ کسی ایسے خاندان میں شادی کرنا گوارا کریں گے جس کے افراد آپ کے مسلک کے مخالف ہیں اور کیا آپ ان لوگوں کی اقتدا کریں گے جو اپنے کردار کے لحاظ سے مقتدا بننے کے اہل نہیں ہیں۔

احمدی جماعت کا ایک خاص اُصولی زندگی ہے، جس پر ان کے مرد، ان کے بچے اور ان کی عورتیں سب یکساں کاربند ہیں اس لئے اگر وہ کسی غیر احمدی مرد یا عورت سے رشتۂ ازدواج قایم کریں گے تو ان کی اجتماعیت یقیناً اس سے متاثر ہوگی اور وہ یکرنگی و ہم آہنگی جو اس جماعت کی خصوصیت خاصہ ہے ختم ہو جائے گی۔ آپ اس کو تعصب کہتے ہیں، اور میں اس کو اعتصام و فراست۔ رہیر نیکی برقی صاحب کی کتاب سو اس کے متعلق اس سے زیادہ اور کیا کہوں کہ جس حد تک بانی احمدیت کی زندگی و تعلیم احمدیت کا تعلق ہے وہ تلبیس و کتمانِ حقیقت کے سوا کچھ نہیں۔ اور مجھے سخت افسوس ہوتا ہے یہ دیکھ کر کہ احمدیت کے مخالفین میرزا غلام احمد صاحب سے بہت سی ایسی باتیں منسوب کرتے ہیں جو انھوں نے کبھی نہیں کہیں، خصوصیت کے ساتھ مسئلۂ ختم نبوت کہ عام طور پر لوگ یہی سمجھتے ہیں کہ میرزا صاحب، رسول اللہ کو خاتم النبیین نہیں سمجھتے تھے، حالانکہ وہ شدت سے اس کے قایل تھے کہ تشریعی نبوت ہمیشہ کے لئے رسول اللہ پر ختم ہو گئی اور شریعت اسلام دُنیا کی آخری شریعت ہے۔

R.NO.2136/57

ستمبر سنہ ۱۹۶۰ء

نگار

قیمت فی کاپی

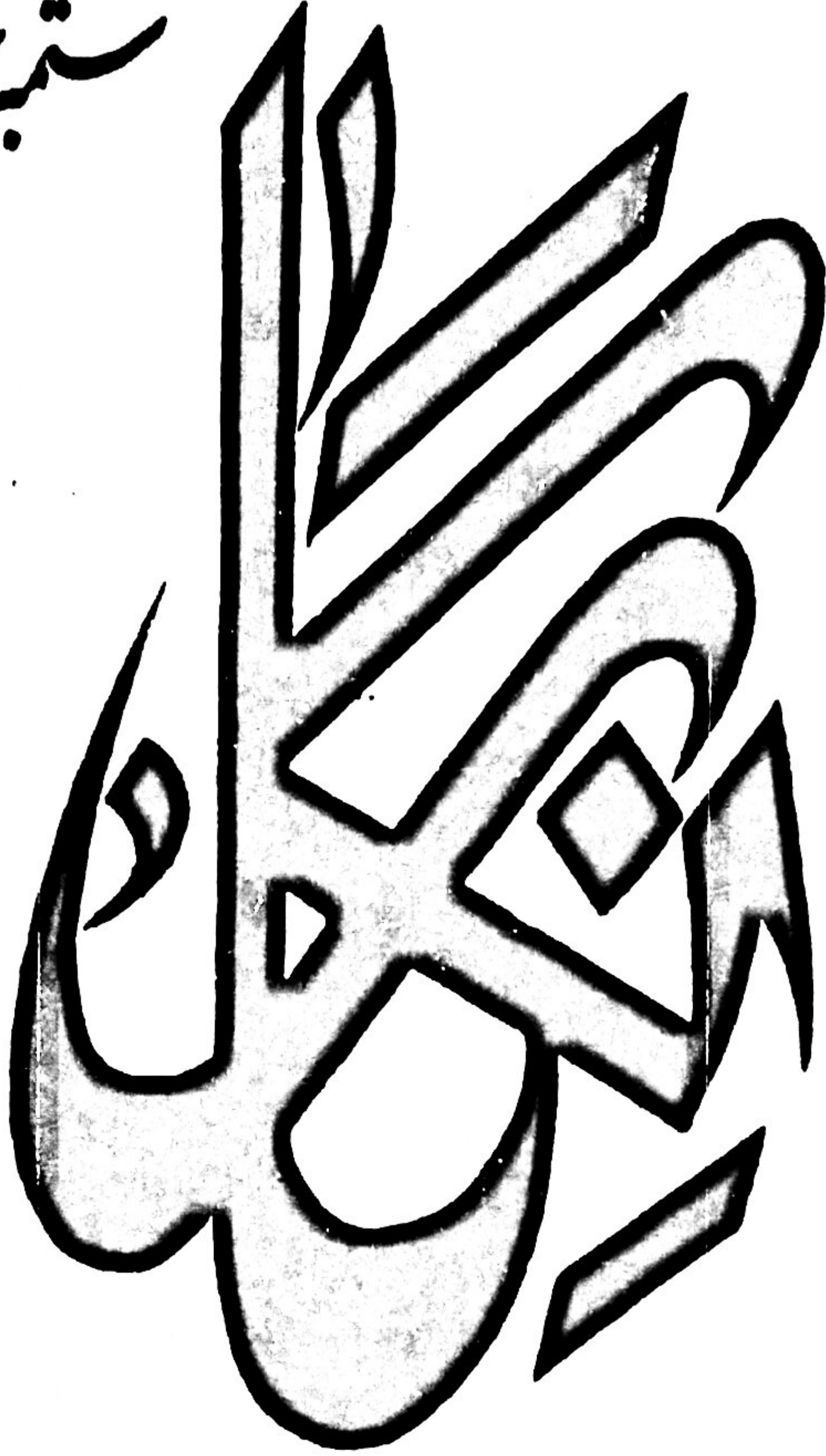
ہندوستان پاکستان

۷۵ نئے پیسے ۱۲/

سالانہ چندہ (مع محصول رجسٹری سالانہ)

ہندوستان پاکستان

دس روپے

اسلام اور جدیدیت کی کشمکش ۲۸۴

کے حق میں واگزاشت کردی گئی ہیں۔

جس وقت میں نے حضرت میرزا صاحب کے بیت الفکر، بیت الدعا، بیت الریاضت، مسجد نور، مسجد اقصیٰ اور منارۃ مسیح کو دیکھا تو ان کی وہ تمام خدمات سامنے آگئیں جو تحفظ اسلام کے سلسلہ میں ایک غیر منقطع جد و جہد کے ساتھ ہزاروں مصائب جھیل کر انھوں نے انجام دی تھیں اور جن کے فیوض اس وقت بھی دُنیا کے دور دراز گوشوں میں جاری ہیں۔

جس وقت میں قادیان پہونچا، اتفاق سے ایک جرمن احمدی ولیم تامر بھی یہاں مقیم تھے، یہ ایک درویش صفت انسان ہیں جو مہینوں سے احمدیہ جماعت کے مختلف مرکزوں اور اداروں کے سیاحانہ مطالعہ میں مصروف ہیں، میں ان کو دیکھتا تھا اور حیرت کرتا تھا کہ جرمنی ایسے سرد ملک کا باشندہ ہندوستان کی شدید گرمی کو کس طرح خوشدلی سے برداشت کر رہا ہے، لیکن جب میں نے ان سے گفتگو کی تو معلوم ہوا کہ ان کو شداید سفر کا احساس تک نہیں، سچ ہے:

عشق ہر جا می برد ما را بسامان می برد

میں نے ان سے پوچھا کہ انھوں نے عیسوی مذہب چھوڑ کر اسلام کیوں قبول کیا، تو اس کا سبب انھوں نے "اسلام کی بلند اخلاقی تعلیم" ظاہر کیا جس کا علم انھیں سب سے پہلے جرمنی کی جماعت احمدیہ کو دیکھ کر ہوا تھا۔ یہ جماعت بلاد مغرب و افریقہ میں جس جوش و انہماک کے ساتھ خدمتِ اسلام میں مصروف ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ وہ دُنیا کی مختلف زبانوں میں قرآن پاک کے تراجم صد درجہ سلیقہ و اہتمام کے شایع کر رہے ہیں۔ چنانچہ انگریزی، جرمنی، ڈچ اور سواحلی زبان کے ترجمے خود میں نے بھی دیکھے اور ان کے اس عزم و ولولہ کو دیکھ کر حیران رہ گیا۔

میں نے یہاں سے رخصت ہوتے وقت اس قطعۂ زمین کو بھی دیکھا، جہاں حضرت میرزا غلام احمد صاحب آسودۂ خواب ہیں اور ان کی وہ تمام مجاہدانہ زندگی سامنے آگئی، جس کی کوئی دوسری نظیر مجھے اس دور میں تو کہیں نظر آتی نہیں۔

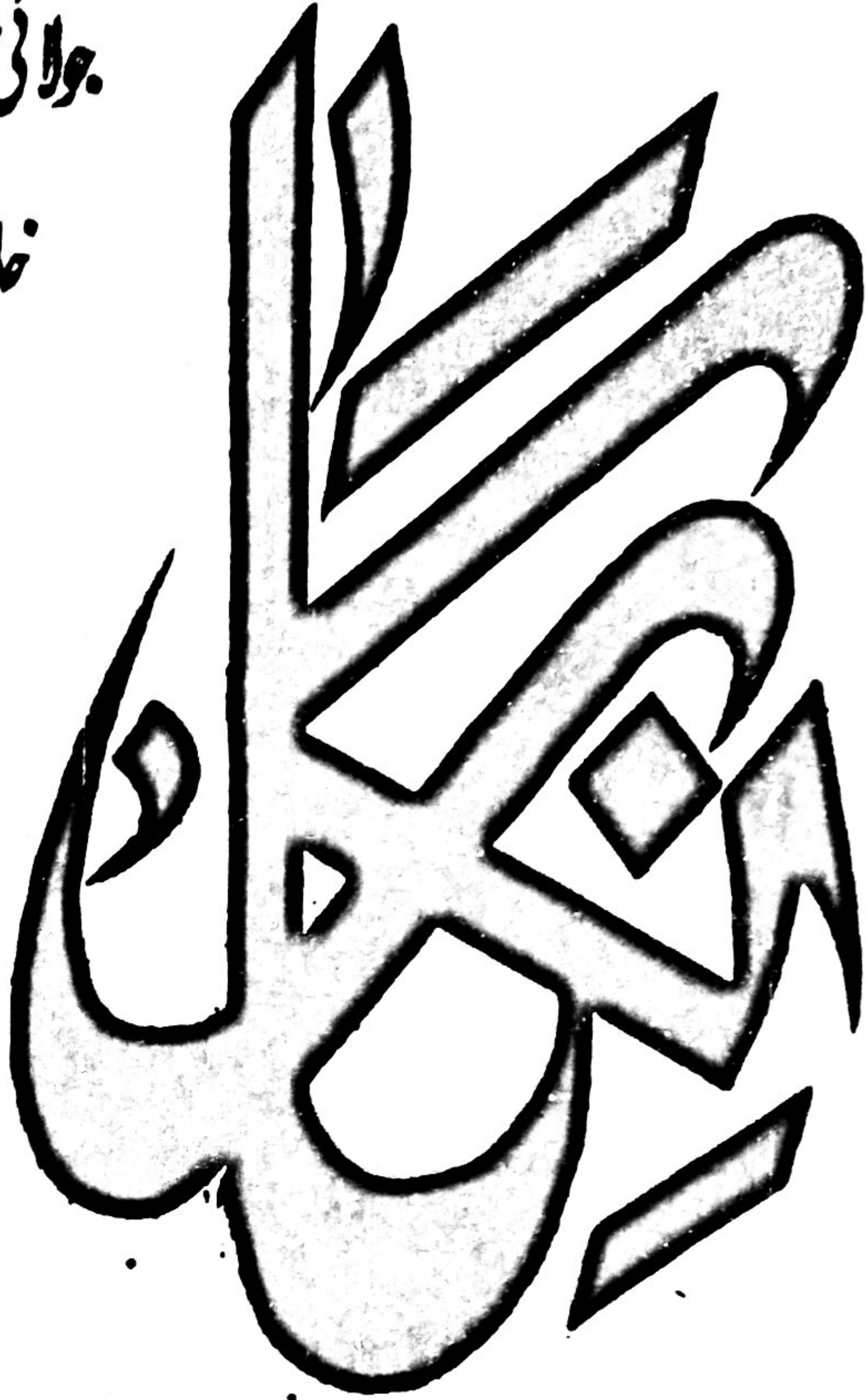
کیست کز کوشش فرہاد نشاں باز دہد
مگر آں نقش کہ از تیشہ بخارا ماند

تاریخ ویدی لٹریچر

نواب سید حکیم احمد

یہ تاریخ اس وقت سے شروع ہوتی ہے جب آریہ قوم نے اول اول یہاں قدم رکھا اور اُن کی تاریخی و مذہبی کتاب رگ وید وجود میں آئی، چنانچہ فاضل مولف نے اپنی کتاب کو اسی عہد سے شروع کیا ہے اور ویدی لٹریچر سے متعلق تاریخی، مذہبی، اخلاقی و روایتی کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جس کو آپ نے نہایت وضاحت و سلاست کے ساتھ پیش نہ کیا ہو۔

سلسلۂ تحقیق انھوں نے مستشرقین مغرب سے بھی کافی استفادہ کیا ہے۔ بھجنوں کے ترجمہ میں اس امر کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ اصل عبارت کا کوئی لفظ ترک نہ ہونے پائے۔ اس کتاب میں جو زبان اختیار کی ہے وہ بہت سلیس اور عام فہم ہے۔

یہ کتاب صرف ویدی ادب بلکہ اس سے پیدا ہونے والے دوسرے مذہبی و تاریخی تحریکوں کے لحاظ سے بھی اتنی مکمل چیز ہے کہ اس کے مطالعہ کے بعد کوئی تشنگی باقی نہیں رہتی اور اردو زبان میں یقیناً سب سے پہلی کتاب ہے جو خاص اس موضوع پر اس قدر مطالعہ و تحقیق کے بعد لکھی گئی ہو۔ قیمت چار روپے۔ منیجر نگار لکھنؤ

R.NO. 2136/57

جولائی سنہ ۱۹۶۰ء

خاص نمبر

نگار

قیمت فی کاپی

ہندوستان پاکستان

دو روپیہ

سالانہ چندہ (مع سالنامہ [illegible])

ہندوستان پاکستان

دس روپے

اسلام اور جدیدیت کی کشمکش ۳۸۶

جب سے میں نے طریق احمدیت پر اظہار خیال شروع کیا ہے، عجیب و غریب سوالات مجھ سے کئے جا رہے ہیں۔ بعض حضرات اس جماعت کے معتقدات کے بارے میں استفسار فرماتے ہیں، بعض براہ راست بانی احمدیت کے دعوائے مہدویت و نبوت کے متعلق سوال کرتے ہیں، کچھ ایسے بھی ہیں جو ان کے اخلاق کو داغدار ظاہر کر کے مجھے ان کی طرف سے متنفر کرنا چاہتے ہیں اور بعض تو صاف صاف مجھ سے یہی پوچھ بیٹھتے ہیں "کیا میں احمدی ہو گیا ہوں"۔ میں یہ سب سنتا ہوں اور خاموش ہو جاتا ہوں۔ کیونکہ وہ یہ تمام سوالات اس لئے کرتے ہیں کہ وہ مجھے بھی اپنا ہی جیسا مسلمان سمجھتے ہیں اور اس حقیقت سے بے خبر ہیں کہ :-

ہم کعبہ و ہم بتکدہ سنگ رہ ما بود
رفتیم و صنم بر سر محراب شکستیم

مذہب و اخلاق در اصل ایک ہی چیز ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ احمدی جماعت کی بنیاد اسی احساس پر قائم ہے اور اسی لئے وہ مذہبی عصبیت سے کوسوں دور ہیں، وہ تمام اخلاقی مذاہب کا احترام کرتے ہیں اور جس حد تک خدمتِ خلق کا تعلق ہے، رنگ و نسل اور مسلک و ملت کا امتیاز ان کے یہاں کوئی چیز نہیں، وہ ہمیشہ سادہ غذا استعمال کرتے ہیں، سادے کپڑے پہنتے ہیں، سگریٹ و منشیات وغیرہ کی مذموم عادتوں سے مبرا ہیں، نہ تھیٹر و سینما سے انھیں کوئی واسطہ، نہ کسی اور لہو و لعب سے دلچسپی، انھوں نے اپنی زندگی کی ایک شاہراہ قائم کر لی ہے اور اسی پر نہایت متانت و سلامت روی کے ساتھ چلے جا رہے ہیں۔ یہی حال ان کی عورتوں کا ہے اور اسی فضا میں ان کے بچے پرورش پا رہے ہیں۔ مجھے مطلق اس سے بحث نہیں کہ ان کے معتقدات کیا ہیں۔ میں تو صرف انسان کی حیثیت سے ان کا مطالعہ کرتا ہوں اور ایک معیاری انسان کی حیثیت سے ان کا احترام میرے دل میں ہے۔

اس وقت تک بانی احمدیت کا مطالعہ جو کچھ میں نے کیا ہے۔ اور میں کیا جو کوئی خلوص و صداقت کے ساتھ ان کے حالات و کردار کا مطالعہ کرے گا، اسے تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ صحیح معنی میں عاشق رسول تھے، اور اسلام کا بڑا مخلصانہ درد اپنے دل میں رکھتے تھے اور انھوں نے جو کچھ کیا یا کیا وہ نتیجہ تھا محض ان کے بے اختیارانہ جذبۂ خلوص اور داعیاتِ حق و صداقت کا۔ اس لئے سوال ان کی نیت کا باقی نہیں رہتا البتہ گفتگو اس میں ہو سکتی ہے کہ انھوں نے کن معتقدات کی طرف لوگوں کو دعوت دی، سو اس پر روایتاً و درایتاً دونوں طرح غور و تامل ہو سکتا ہے، لیکن بے سود کیونکہ اس کا تعلق صرف ان کے ایمان و معتقدات سے ہے، نہ کہ عمل و کردار سے اور اصل چیز عمل و کردار ہی ہے۔

اب رہا سوال میرے احمدی ہونے یا نہ ہونے کا، سو اس کے متعلق میں اس کے سوا اور کیا کہہ سکتا ہوں کہ سرے سے میرا مسلمان ہونا ہی مشکوک ہے ——————— چہ جائیکہ احمدی ہونا کہ یہاں بھی اصل چیز صرف عمل ہے اور اس حیثیت سے میں اپنے آپ کو اور زیادہ نااہل پاتا ہوں

برہمن می شدم گر ایں قدر زناری بستم

اس لئے مناسب یہی ہے کہ مجھ سے اس قسم کا کوئی ذاتی سوال نہ کیا جائے نہ اس لحاظ سے کہ یہ بالکل بے نتیجہ سی بات ہے بلکہ اس خیال سے بھی کہ

دو بینا آبروئے دیر گر تائب مسلماں شد

اس سلسلہ میں مجھے ایک بات اور عرض کرنا ہے، وہ یہ کہ آج کل میں نہ وہ وقت بھی آئے گا جب میں احمدی جماعت کے مذہبی لٹریچر پر ناقدانہ تبصرہ کروں گا، کیونکہ بغیر سمجھے ہوئے کسی بات کو مان لینا میرے فطری رجحان کے خلاف ہے اور احمدی جماعت کے معتقدات میں کچھ باتیں مجھے ایسی بھی نظر آئی ہیں جو اب تک میری سمجھ میں نہیں آتیں، لیکن اس کا تعلق صرف میرے ذاتی و انفرادی رد و قبول سے ہوگا نہ کہ احمدی جماعت کے وجود اجتماعی سے جس کی افادیت سے انکار کرنا گویا دن کو رات کہنا ہے اور دن کو رات میں نے کبھی نہیں کہا۔

ایک وضاحت

ڈاکٹر منظور احمد صاحب کا مضمون ''پاکستان'' روزنامہ نوائے وقت کی تین مسلسل اشاعتوں، بعد ازاں پندرہ روزہ معارف فیچر میں طبع ہوا۔ بعض معتبر ذرائع سے خبر ملی ہے [جس کی فی الحال تصدیق نہیں کی جاسکی] کہ محترم ڈاکٹر صاحب کا متذکرہ مضمون متن میں بعض تبدیلیوں کے ساتھ انٹرنیٹ پر Upload کر دیا گیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کی طرف سے اب تک ان کے متذکرہ مضمون کے مندرجات سے رجوع کی کوئی معتبر شہادت مہیا نہ ہوسکی لہٰذا انٹرنیٹ پر اس مضمون کی تبدیلی کو تحریف پر محمول کیا جانا قرین قیاس ہے [حسن ظن یہ کہتا ہے کہ شاید محترم ڈاکٹر منظور احمد بھی اس کارروائی سے لاعلم ہوں۔] اگر متذکرہ مضمون کے مندرجات میں تحریف کی روایت نادرست بھی ہو تو بھی اس مضمون کی کم یابی، حوالوں کے لیے عدم فراہمی، دیانت علمی اور زیر تالیف کتاب میں نقل کیے گئے حوالہ جات کی ثقاہت کے پیش نظر اس کی عکسی نقل دی جا رہی ہے۔

یکم اگست ۲۰۰۸ء | جلد نمبر: ۱ ۔ شمارہ نمبر: ۳

پندرہ روزہ
معارف فیچر کراچی

مدیر: شاہد ہاشمی
نائب مدیر اعزازی: سید راشد احمد
معاونین: ظفر خان ۔ کلیم الرحمٰن

ISLAMIC RESEARCH ACADEMY
D-35, Block-5, Federal 'B' Area, Karachi - 75950

Fortnightly Maarif Feature Karachi: REG.No.SC-1303

۱۔ جریدہ "معارف فیچر" ہر ماہ کی یکم اور سولہ تاریخ کو شائع کیا جاتا ہے۔ اس میں دو یا تین سے (زیادہ) ایسے مضامین یا معلومات کا انتخاب پیش کیا جاتا ہے جو اسلام سے متعلق اور ملت اسلامیہ کے مسائل سے متعلق اہل علم کے لیے اہم یا مفید ہو سکتے ہیں۔ (ادارہ کا ان خیالات یا آرا کا انتخاب لازمی ہو سکتا ہے)۔

۲۔ پیش کیا جانے والا مواد ۔ بالعموم بلا تبصرہ شائع کیا جاتا ہے۔ کسی مضمون، نقطہ نظر، خیال یا معلومات کے انتخاب کی وجہ اس سے ادارہ کا اتفاق نہیں بلکہ اس کی اہمیت ہوتی ہے۔ کسی مضمون یا معلومات کی دوسری قسط یا اس سے اختلاف پر مبنی مواد بھی بعد میں شائع کیا جا سکتا ہے۔

۳۔ "معارف فیچر" کو بہتر بنانے کے لیے مفید معلومات کے حصول اور ان کے ادارہ تک رسائی میں آپ کی مدد کا خیر مقدم کیا جائے گا۔

۴۔ ادارہ سے فراہم کردہ مواد کے کسی حصہ کی نقل یا اشاعت کی عام اجازت ہے۔

اسلامک ریسرچ اکیڈمی کراچی

پاکستان

ڈاکٹر منظور احمد
ریٹائرڈ پروفیسر فلسفہ، جامعہ کراچی
سابق ریکٹر، انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی اسلام آباد

پاکستان کو بنے ساٹھ سال ہو گئے لیکن اس عرصہ میں ہم اپنے سیاسی معاملات کو جمہوری نہج پر چلانے میں ناکام رہے ہیں۔ اس کے برخلاف بہت سے ایسے ممالک جو اتنے ہی عرصہ یا اس سے بھی کم عرصہ سے آزاد ہوئے وہاں کسی نہ کسی نوعیت کی جمہوری یا کم از کم سول حکومتیں قائم ہو گئی ہیں۔ پاکستان میں چار آدمی کسی جگہ بھی جمع ہو جائیں اور پاکستان پر گفتگو چھڑ جائے تو جس قدر پاکستان پر تنقید ہوتی ہے اس سے احساس ہوتا ہے کہ اس میں کوئی اچھی چیز موجود نہیں ہے۔ یہاں تک کہ غیر ملکی مہمانوں یا میزبانوں کی محفل میں عجیب موضوع سخن پاکستان کی تنقیص ہوتی ہے اور ایسا لگتا ہے کہ ہم اپنی تنقیص، والعیاذ باللہ، خود آزاری کی ہوس میں کرتے رہتے ہیں اور غیر ملکیوں سے بھی کروا کر آرام پاتے ہیں۔ ایسا کیوں ہے؟ اس کا ایک سیدھا سادا جواب تو یہ ہے کہ ہم میں عزت نفس کی کمی ہے لیکن یہ تو اس عمل کو ایک نام دینا ہوا۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ عزت نفس کیوں نہیں ہے۔ پاکستان ایک نیا نام ہے اور اس نام سے اپنی آئیڈینٹٹی (Identity) قائم کرنے میں ابھی چند نسلیں درکار ہوں گی۔ ہمارے تحت الشعور میں "پاکستان" ابھی تک ایک خارجی تصور ہے جو ہمارے تشخص کی علامت نہیں بن سکا ہے اور اس پر بے جا تنقید یا اس کی تنقیص سے ہم ایک ذہنی عمل کے ذریعہ اپنے کو جدا کر لیتے ہیں اور پاکستان "غیر" بن کر اگر مطعون ہوتا ہے تو ہم پر اس کا کوئی نفسیاتی رد عمل نہیں ہوتا۔ لیکن اجنبی ملکوں میں جہاں اجنبی جو ہم سے "غیر" ہوتا ہے اگر ہماری بحیثیت پاکستانی تنقیص کرے تو اس غیر کے ہاتھوں اپنی برائی سننا ہمیں ناگوار ہوتا ہے۔ باہر کے ملکوں میں بسنے والے پاکستانیوں میں خود اپنے ملک میں رہنے والوں کی بہ نسبت "پاکستانیت" اس لیے زیادہ ہے کہ "غیر" ان کو ایک وحدت میں پرونے میں مددگار ثابت ہوتا ہے۔ آخر پاکستان کی تعمیر میں کیا خرابی مضمر ہے کہ ایسا نہ ہو سکا۔ یہ سوال اکثر "پاکستانیت کا مسئلہ" ہمارے صحافی اور ٹیلی ویژن کے دانشوروں کے مابین موضوع بحث رہتا ہے۔ لیکن اخباری کالم یا ٹیلی ویژن کے پروگرام کسی قدر گہرے تجزیے کے متحمل نہیں ہو سکتے۔ اس پر نسبتاً زیادہ سنجیدگی سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔

بدقسمتی سے ہمارے ہاں تاریخ کی تنقیدی تفہیم (Critical Study of History) کا شعور گہرا نہیں ہے۔ ہم تاریخی واقعات کو قضا و قدر کا کھیل سمجھتے ہیں یا اکثر تاریخی ہستیوں کی ضرورت سے زیادہ تکریم کرنے لگتے ہیں اور رفتہ رفتہ ان کو معصوم اور تقریباً معصوم سمجھ لیا جاتا ہے یا ان پر تنقیدی نگاہ کرنے کو روا نہیں جانتے۔ تاریخی تبدیلیوں میں ہم صرف شخصیات کے رول کو تبدیلیوں کے عمل کا لازمی حصہ سمجھتے ہیں اور اسی وجہ سے تاریخی تفہیم اور معاشروں میں تبدیلی کے اصولوں سے ناواقف رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ اپنے حالات کی بہتری کے لیے بھی کسی مرد غیب کے منتظر رہتے ہیں۔ ہمارا تہذیب میں عموماً اور مذہب میں بالخصوص جو تقلیدی روایت مستحکم ہو گئی ہے اس کا سبب بھی ہے کہ ہم نے اپنے متقدمین کو ہر قسم کی غلطی سے مبرا جانا ہے۔ یہ بات کہ ایسا فلاں کتاب میں لکھا ہے یا فلاں عالم نے کسی مسئلہ کے بارے میں یہ رائے دی ہے ہماری دلیل محکم بن گئی ہے۔ اس طریقہ کار کا ایک بڑا واضح نمونہ علماء کے فتووں میں ملتا ہے جہاں متقدمین کی اسناد کسی مسئلہ کے جواب کے لیے خود مکتفی تصور کی جاتی ہیں۔ یہی بات شخصیات کے بارے اور تاریخی واقعات کے بارے میں بھی درست ہے۔ یہ پیش نظر رہے کہ یہ تنقیدی مطالعہ عوامی تقریروں کا موضوع نہیں ہوتا لیکن دنیا کے مہذب ملکوں کے دانشور سماجی اور تاریخی عوامل کے تنقیدی شعور کو معاشروں کے استحکام اور ترقی کی ضمانت سمجھتے ہیں۔ یہ تنقیدی عمل کسی قسم کی انتہا پسندی سے شروع نہیں ہوتا، یہ ایک مسلسل عمل ہے جو تصورات اور خیالات سے تضادات کو ختم کر کے ایک نسبتاً زیادہ جامع نظام کی شکل میں وجود میں آتا رہتا ہے۔ معاشروں کی ترقی کے لیے یہ عمل ناگزیر ہے۔ جن معاشروں میں خود تنقیدی کے عمل کی برداشت ختم ہو جاتی ہے اور وہ اپنے کو مکمل اور خود مکتفی سمجھنے لگتے ہیں بالآخر جمود کا شکار ہو کر زوال پذیر ہو جاتے ہیں۔

یہ چند باتیں تمہید بندی کے طور پر لکھی ہیں کہ آگے جو کچھ لکھا جائے گا اس میں کسی حد تک خود تنقیدی کا عمل بھی شامل ہو گا۔ میری آگے آنے والی گفتگو میں بعض ان نکتوں کا اعادہ بھی ہے جو پچھلے پچاس سالوں میں ہوتی رہی ہیں۔ لیکن ان کو دوبارہ معرض بحث اس لیے لایا گیا کہ ہمارے قومی رویہ نے ان پر کسی قسم کی گفتگو کو تقریباً ایمان کے منافی اور پاکستان کے مفاد کے خلاف قرار دے دیا ہے۔

"پاکستان" اور "پاکستانی" نئے الفاظ ہیں۔ اس نام کی کوئی قوم برصغیر میں اور نہ دنیا کے کسی دوسرے کونے میں آباد تھی۔ یہ بات کہ محمد بن قاسم کی ہندوستان میں آمد یا ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی، پاکستان کی تشکیل کا پہلا قدم ہے، ہندوستانی مسلمانوں کو تاریخی تشخص فراہم کرنے کی مبالغہ آمیز کوشش ہے۔ خود ہندوستان میں مسلم لیگ کی تشکیل کا مقصد برطانوی حکومت کے لیے وفاداری کے جذبوں کو ابھارنا اور ہندوستان کے مسلمانوں کے مفادات اور سیاسی حقوق کا تحفظ کرنا تھا۔ ہندوستان میں ہندو اور مسلمان دو بڑے مذہبی گروہوں کی حیثیت سے تو ہندوستان میں موجود تھے لیکن مسلمانوں کا بحیثیت مجموعی ایک "تہذیبی اکائی" ہونے کا تصور بیسویں صدی کی سیاسی تحریکوں کے زیر اثر پیدا ہوا۔ مسلمانوں کی تہذیب میں، یہودی مذہب کی طرح "جلاوطنی" اور بابل سے منتشر ہو جانے کا کوئی تصور (Diaspora) بھی نہیں تھا۔ یہودیوں کے برعکس، وہ جلاوطن ہو کر نہیں بلکہ عموماً فاتح کے طور پر دنیا کے مختلف ملکوں میں داخل ہوئے اور وہاں سلطنتیں قائم کیں۔ یہی صورتحال ہندوستان کی بھی تھی۔ یہاں مسلمانوں کا کوئی چھوٹا بڑا Diaspora نہیں تھا۔ اور انہیں جلاوطنی کے "دکھ" کا کوئی اجتماعی احساس بھی نہیں تھا۔ اس لیے ہندوستان میں مسلمان ایک Diaspora کی ذہنیت سے آباد نہیں تھے کہ یہودیوں کی طرح اصلی مستقر کی طرف مراجعت کی کوئی دائمی آرزو ان کے تحت الشعور میں پیوست ہو۔

مسلم لیگ کے قیام کے بعد مسلمانوں کو ہندوستان میں ایک علیحدہ ریاست کے تصور کی تشکیل میں ۳۴ سال کا عرصہ لگا اور ۱۹۴۰ء میں قرارداد لاہور پاس کی گئی۔ یہ بات پیش نظر رہے کہ آل انڈیا مسلم لیگ کے یکے بعد دیگرے تینوں دساتیر میں سے کسی میں بھی اسلامی ریاست کا قیام اغراض و مقاصد میں شامل نہیں ہے۔ ۱۹۳۲ء میں ہندوستان میں خود مختاری کا حصول جس میں مسلمانوں کے سیاسی، مذہبی اور دیگر حقوق کی حفاظت اور دوسرے مذاہب اور کمیونٹیز سے دوستی اور اتحاد نصب العین تھا۔ ۱۹۳۷ء میں مکمل آزادی جس میں وفاقی اکائیوں کو خود مختاری ہو اور دستوری تحفظ حاصل ہو اور ۱۹۴۲ء میں مسلمانوں کی اکثریتی علاقوں پر مشتمل آزاد ریاستوں کے قیام کا مطالبہ شامل تھا۔ ان میں کسی دستور میں بھی "اسلامی مملکت" کے قیام کا نصب العین موجود نہیں تھا۔ البتہ یہ بات مفروض کر لی گئی تھی کہ مسلمان ریاستوں کو اسلامی ہی کہا جائے گا جس طرح اس سے قبل تاریخ میں مسلمان بادشاہتیں اسلامی کے نام سے موسوم ہوتی رہی ہیں۔ اگر پاکستان کا مطالبہ جیسا آجکل مفروض کیا جاتا ہے "اسلام" کے تحفظ کی خاطر کیا گیا تھا تو ہندوستانی مسلمانوں کا کیا قصور تھا کہ ان کو اور ان کے "اسلام" کو ہندوستان کی اکثریتی تہذیبی اکائی کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے۔ اس ژولیدہ فکری کے نتیجے میں یہ قرارداد، ہندوستان میں رہنے والے مسلمانوں کی تقسیم کا باعث تو بن گئی، لیکن "اسلام" اور مسلمانوں کی ایک تہائی آبادی کے لیے کوئی واضح اور محفوظ قلعہ نہ بن سکی۔ سوچنے کی بات تھی کہ متحدہ ہندوستان میں مسلمان کوئی معمولی اقلیت نہیں ہوتے، بلکہ اپنی تعداد کے اعتبار سے اور علمی طور پر اپنی فہم و فراست اور محنت کی بنیاد پر ہندوستانی قسمت (Destiny) کے فیصلوں میں برابر کے حصہ دار ہوتے۔ اتنی بڑی اقلیت کے حقوق کو نظر انداز کر دینا ہندوستانی ریاست کے بس میں نہیں ہوتا۔

برصغیر کے مسلمانوں کی دشواری یہ تھی کہ ان میں ایسے دانشور جو زمانہ جدید کے سماجی، عمرانی، معاشی اور سیاسی مسائل سے واقف ہوں نہ ہونے کے برابر تھے۔ مسلمانوں میں جدید تعلیم بہت تاخیر سے آئی، اس لیے اتنے کم عرصہ میں دانشوری کی وہ اقل ترین مقدار (Critical Mass) فراہم کرنے سے قاصر رہی جو حالات کا صحیح ادراک کرنے کے قابل ہو اور معاشروں میں تغیر و تبدل کا باعث ہو سکے۔ ہندوستانی مسلمانوں کی مذہبی دانش کا ایک غالب حصہ پاکستان کے تصور کو مسلمانوں کے لیے قابل ترجیح بھی نہیں سمجھتا تھا۔ ایک حلقہ اس کی تشکیل کی جدوجہد میں اسلام کو ایک محرک کے طور پر استعمال کیے جانے کے خلاف تھا۔ مثلاً خود مولانا مودودیؒ اور جماعت احرار الاسلام اس خیال کے حامل تھے کہ مسلم لیگ کے طریق کار سے ایک "اسلامی مملکت" وجود میں آنا ناممکن ہے۔ اس طرح مسلمانوں کی ایک سلطنت تو بن سکتی ہے لیکن اس کو "اسلامی" کی صفت سے موسوم کرنا یا یہ سمجھنا کہ اس کے قائدین اسلام کا نفاذ چاہتے ہیں صحیح نہیں ہوگا۔ اس سب کے باوجود ۱۹۴۰ء کے بعد بہت جلد مسلمانوں کا سواد اعظم، اسلام سے جذباتی لگاؤ کے زیر اثر پاکستان کا مؤید بن گیا اور علماء کی آراء کے علی الرغم پاکستان کے قیام پر متحد ہو گیا۔ یہ بات تحریک پاکستان کے رہنما سمجھنے سے قاصر رہے کہ اس اتحاد کی بڑی وجہ، اسلامی جذبہ کے ساتھ ہی یہ بھی تھی کہ ایک "غیر" (ہندوستان کا دوسرا مذہبی گروہ) موجود تھا، جس کے خلاف، (خاص طور پر اقلیتی علاقوں کے) مسلمان متحد ہوئے تھے۔ ایک مرتبہ اس "غیر" کے سامنے سے ہٹ جانے کے بعد محض اسلامی جذبہ کے زیر اثر مسلمانوں کو ایک قوم کی صورت مجتمع رہنے پر بھروسہ کرنا قرین قیاس نہیں تھا۔ یورپ کی دوسری دو بڑی جنگیں عیسائیت کے مشترک ہونے کے باوجود اور سو سالہ مذہبی جنگیں مذہب کے سبب ہی لڑی گئی تھیں اسلامی تاریخ میں بھی ایسی مثالیں کم ہیں جہاں مذہب فی نفسہ اپنے تمام پیروکاروں کے سیاسی اتحاد کا خود مکتفی سبب بن سکا ہو۔

پاکستان کا مسئلہ اسی فکری ابہام سے پیدا ہوا کہ آیا ایک نئے ملک کا قیام اسلامی نظام کے قائم کرنے کے لیے ضروری تھا یا مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ کے لیے؟ اور کیا واقعی مسلمانوں کے حقوق متحدہ ہندوستان میں اتنی کثیر اقلیت ہونے کے باوجود پامال کیے جاسکیں گے یا نہیں؟ ان باتوں پر سیر حاصل سوچ بچار نہیں کی گئی بلکہ وقتی ضرورتوں کے پیش نظر ان کو غالباً قصداً مبہم رکھ کر کام چلایا جاتا رہا۔ عوامی تحریک کو ہوا دینے کے لیے مسلمانوں کا سب سے بڑا جذباتی محرک اسلام کی حفاظت کا نعرہ اور اسلامی نظام کا قیام تھا۔ مسلمانوں کی رومانوی طبیعت میں اسلامی نظام کے ذریعہ موجودہ زمانہ میں ایک ارضی جنت بنانے کی خواہش بڑی شدت سے موجزن تھی۔ قائداعظم نے بھی اپنے مقاصد کے حصول کے لیے اس محرک کو استعمال کرنے میں کوئی قباحت محسوس نہیں کی۔ ان کی صدارت میں نواب بہادر یار جنگ کی تقریریں مسلمانوں کے مذہبی جذبات کو برانگیختہ کرنے میں بڑی معاون ثابت ہوئیں اور مولانا ظفر احمد انصاری کی پس پردہ کوششوں سے مسلمان علماء میں سے کچھ لوگ تحریک پاکستان کی حمایت کرنے لگے۔ ان کی دلیل یہ تھی کہ اگر پاکستان بن گیا جیسا کہ نظر آتا ہے تو اس کو محمد علی جناح اور ان جیسے سیکولر ہاتھوں میں چھوڑا نہیں جا سکتا۔ محمد علی جناح نے عمومی اصطلاحات اور اسلام کی آفاقی اقدار کے بیان سے زیادہ کبھی اس بات کی وضاحت نہیں کی کہ پاکستان میں اسلامی نظام کی عملی صورت کیا ہوگی، اس کو کون نافذ کرے گا؟ کیا وہ تمام قوانین جو اس سے قبل اسلامی ریاستوں میں اسلامی شریعت کے نام سے رائج تھے۔ ان کو مجلسہ پاکستان میں نافذ کر دیا جائے گا یا نئے قوانین بنانے کی کوشش کی جائے گی۔ اگر نئے قوانین بنیں گے تو ان کے شرعی اور غیر شرعی ہونے کا فیصلہ کون کرے گا۔ یہ مسائل تو صرف پاکستان اور اسلام کے تعلق کے حوالے سے تھے۔ ان کے علاوہ

بھی مسلم لیڈر شپ کو پاکستان کے نظم و نسق، قانون اور دستور، صوبوں کے تعلقات، پاکستان میں بسنے والوں کی امنگوں اور خواہشات جیسے مسائل کے بارے میں سوچنے کا وقت ہی نہیں ملا اور نہ مسلم دانشوری کے پاس ان مسائل کا بالاستیعاب مطالعہ کرنے کی استعداد موجود تھی۔ عوام کو تو اس بارے میں منظم نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ اسلام ان کے لیے ایک ارضی جنت کی آرزو تھا لیکن جہاں تک مسلم لیگ اور مذہبی لیڈروں کے اسلام کے نام کا استعمال کرنے کا سوال ہے صاف ظاہر ہے کہ اس کے معانی ان میں سے ہر طبقہ کے لیے مختلف تھے۔ مغربی ذہن رکھنے والوں اور مذہبی علماء کے درمیان کوئی متفقہ لائحہ عمل تھا اور نہ مذہبی علماء کے پاس ایک جدید مسلم ریاست کا کوئی واضح نقشہ۔ مجھے کسی نے یہ بتلایا تھا کہ مستقبل کی صورتحال کا جائزہ لینے کے لیے مسلم لیگ نے ایک کمیٹی تشکیل دی تھی جس میں مسلمانوں کے جوہر دانش (Think Tank) ڈاکٹر ظفر الحسن جو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے فلسفہ کے پروفیسر تھے، ڈاکٹر افضال حسین قادری، ڈاکٹر ایم ایم احمد اور کچھ دوسرے حضرات شامل تھے۔ کمیٹی کی رپورٹ میں ہندوستان کا ایک نقشہ بھی شامل تھا جس میں اکثریتی صوبوں کے علاوہ دوسرے بہت سے چھوٹے بڑے سرخ رنگ کے گول نشان بنے ہوئے تھے جو ان مسلمان ریاستوں کے تھے جو بالآخر پاکستان کا حصہ بنتے۔ گویا ایک ملک کے لیے یہی کیا کم تھا کہ اس کے دو ٹکڑوں میں ایک ہزار میل کی دوری ہو مستزاد یہ کہ یہ ملک ہندوستان کے ان چھوٹے بڑے "جزیروں" پر بھی مشتمل ہوگا جو مسلمان والیان ریاست کے زیر نگیں تھے اور جن کے چاروں طرف ہندوستان کے نہنگ خون آشام منہ کھولے کھڑے تھے۔ ببیں عقل و دانش بباید گریست۔

پاکستان کے وجود میں آنے کی داستان اتنی سیدھی سادی نہیں ہے جتنا ہمارا سواد اعظم سمجھتا ہے یا اس کو سمجھایا جاتا ہے۔ یعنی مسلمان ملکوں میں "نشاۃ ثانیہ" (یہ بھی مبہم اصطلاح ہے) کی جو لہر اٹھی اور ہندوستان و پاکستان کی تقسیم سے، جو تاریخی عمل ہوا اس کے نتیجے میں مسلمانوں نے بڑی جدوجہد اور بڑی قربانیاں دے کر ایک خطہ زمین حاصل کیا تاکہ یہاں نشاۃ ثانیہ کے اس خواب کو عملی جامہ پہنایا جا سکے۔ یہ بات عوامی اور علمی دونوں سطحوں پر ہوتی رہی ہے۔ عوامی سطح پر تو اس کو کسی بھی سیاسی مقصد کے حصول کا ایک ذریعہ سمجھا جا سکتا ہے۔ لیکن علمی سطح پر ہماری جامعات اور تحقیقی اداروں میں جس تحقیقی اور تنقیدی رویہ کا فقدان ہے اس کی وجہ سے یہ بھی واضح نہیں ہو سکا کہ اس نشاۃ ثانیہ کے خدوخال کیا ہے اور کیا یہ نئی راہوں کی نشاندہی کرتی ہے یا پرانی ڈگر پر رجعت کی دعوت دیتی ہے۔ اگر نئی راہوں کی تلاش مقصود ہے تو ان کی بنیاد کیا ہوگی اور وہ کون سا نیا پیراڈائم ہوگا جس کے تحت نئے نظام زندگی کی تشکیل ہوگی۔

"پاکستان" ہمارے تشخص کا لازمی حصہ نہ بن سکنے کی وجہ تصورات کا یہی تناقض ہے جو پاکستان کے قیام میں کارفرما رہے ہیں۔ اگر ہمارے تشخص کی اصل بنیاد ہمارا مذہب ہے تو یہ کسی ملک کا نام نہیں ہے۔ اگر "اسلام" اور "ملک" کے درمیان کسی قسم کی عینیت ہوتی تو دنیا کے تمام مسلمان عربی، عجمی، ہندوستانی، عراقی اور شامی میں تقسیم نہیں ہوتے۔ بات یہ ہے کہ اسلام، "غیر اسلام" کے مقابل تو وجہ اتحاد بن سکتا ہے، لیکن اگر یہ "غیر" موجود نہ ہو جیسا کہ غیر منقسم ہندوستان میں تھا، تو پھر ہمارا تشخص اپنی قوم، قبیلہ، صوبے، لسانی گروپ کی طرف اولاً رجوع کرے گا اور اس تشخص سے پہلوتہی کرنے اور دوسرے تصور سے تشخص جوڑنے کے لیے اس سے بھی زیادہ وقت درکار ہوگا جتنا امریکا میں نوآبادکاروں کو امریکی یا فرانس والوں کو فرانسیسی اور جرمنوں کو جرمن بننے میں لگا۔ ہندوستان کے جن حصوں میں پاکستان بنا ان کا اپنا ایک ذاتی تشخص پہلے سے موجود تھا جو اسلام سے متصادم نہیں تھا اور کفر کی طرح ان کے لیے اس ذاتی تشخص سے انکار لازمی نہیں تھا۔ پہلے سے موجود تشخص، دوسرے تشخص سے متضاد ہونے کی صورت میں ہی چھوڑا جا سکتا ہے۔ وقت کے گزرنے کے ساتھ قبائلی، لسانی اور دوسرے پرانے میلانات اور رجحانات پھر سے نمایاں ہونے لگتے ہیں۔ مسلمانوں کی تاریخ کا ایک سرسری مطالعہ بھی اس حقیقت کو سمجھنے کے لیے کافی ہے کہ حضور ﷺ کی وفات کے فوراً بعد جو صورتحال پیدا ہوئی ان میں بڑا دخل مختلف قبیلوں کے قبل اسلام تشخص کا بھی تھا جو اگرچہ رسول اللہ ﷺ کی فوق قبائلی (Supratribal) لیڈر شپ کے تحت ثانوی ہو گیا تھا لیکن حضور ﷺ کی وفات کے بعد وہ دوبارہ عود کر آیا۔ پہلے دو خلفائے راشدین کی حکمت عملی کے سبب اگرچہ وہ پھر ثانوی ہو گیا، لیکن فوراً بعد ہی آہستہ آہستہ اس نے ریاستی اداروں پر اثر انداز ہونا شروع کر دیا۔ مسلمانوں کی مملکت کو کئی حصوں اور بعض اوقات متحارب مملکتوں میں تقسیم ہو جانے کے پس پشت بھی ایک بڑا محرک یہی تھا۔

"پاکستانیت" کو عام حالات میں بھی پاکستانیوں کی فطرت ثانیہ بننے میں بھی طویل عرصہ کی ضرورت تھی لیکن ایسے حالات میں جب اس تصور کے متضاد یا اس پر مستزاد محرکات کارفرما ہوں اور عالمی سیاست بھی دخل انداز ہوتی رہتی ہو تو پھر یہ مسئلہ بجائے خود Problematic بن جاتا ہے۔ مشرقی پاکستان کا بنگلہ دیش بننا اس بات کا ثبوت ہے کہ اسلام بجائے خود اتنا طاقتور محرک نہیں تھا کہ پہلے سے تسلیم شدہ تشخص کو جو اسلام کی ضد بھی نہ ہو ختم کر سکے۔ اس کی قابل عمل صورت صرف یہی ہو سکتی ہے کہ تصوراتی وحدت کی جگہ قابل حصول زمینی اغراض و مقاصد اور مشترک مفادات "پاکستانیت" کی بنیاد بنیں، جو کسی تشخص کی قربانی دیے بغیر مجموعی ترقی اور بہتری کے امکانات رکھتے ہوں۔

قیام پاکستان میں مسلمانوں کی جدوجہد اور قربانیوں سے انکار کیے بغیر پاکستان کے مسئلے کو سمجھنے کے لیے چند اور حقائق پر بھی نظر رکھنے کی ضرورت ہے۔

غیر منقسم ہندوستان میں ہندوؤں کا ایک معتدبہ اور موثر طبقہ ہندوستان کے مسلمان اکثریتی علاقوں کو اپنے لیے خطرہ سمجھتا تھا۔ ان کا خیال یہ تھا کہ یہ علاقے اگر آزاد کر دیے گئے تو اپنے درونی معاشرتی تضادات کی وجہ سے یا تو خود ختم ہو جائیں گے یا مستقل طور پر بدامنی اور بے چینی کا شکار رہیں گے۔ اس لیے ان حصوں کو کاٹ کر الگ کرنے سے ہندوستان کو کوئی نقصان نہیں ہوگا۔ ہندوستان میں ہندوؤں کی اس فکر کے ساتھ ایک اور موثر طبقہ بھی ہندوستان کی تقسیم کا، یا کسی ایسے انتظام کا حامی تھا جہاں اس کو اپنی مقصد براری کے لیے مواقع فراہم ہوں۔ تاریخ کے اس حصہ کے متعلق جواب تک قیاسی تھا، شواہد ملنے لگے ہیں۔ برطانوی حکومت کی سرکاری دستاویزات ان کی مدت اخفاء ختم ہونے کے بعد اب لوگوں کی دسترس میں ہیں۔ برطانیہ اور مغربی طاقتوں کی دلچسپی پاکستان کی تشکیل میں اس لیے تھی کہ ان کو آنے والے دنوں میں مشرق وسطیٰ اور روس دونوں میں اپنے مفادات کی حفاظت کے لیے جغرافیائی اعتبار سے ایک ایسا ملک میسر ہو سکے گا جس کو وہ آسانی سے اپنے مقاصد کے حصول کے لیے استعمال کر سکیں گے اور ان کو شمال مغربی علاقوں میں ہوائی اڈے اور کراچی کی بندرگاہ ایک سمندری سہولت کے طور پر میسر ہو سکیں گے۔

پاکستان کے قیام میں یہ سارے محرکات کام کر رہے تھے، جو اس نئی ریاست کے لیے پیچیدہ اور جلد حل نہ ہونے والے مسائل کا پیش خیمہ تھے۔

ماؤنٹ بیٹن کی یادداشتوں میں ۷ جولائی ۱۹۴۷ء کی ایک

دستاویز ملتی ہے جس کے سرنامہ پر "انتہائی خفیہ" لکھا ہے اور جس پر کسی کے دستخط نہیں ہیں اس میں لکھا گیا ہے کہ، مشرق وسطیٰ اور اس کے تیل کے ذخائر کے لیے کسی بھی دفاعی منصوبہ میں وادیٔ سندھ مغربی پنجاب، بلوچستان بڑی اہمیت کے ملک ہیں۔ اگر اس خط پر نظر ڈالیں تو دفاعی حصار کی دیوار میں آپ کو پانچ اہم اینٹیں نظر آئیں گی اور یہ ترکی، ایران، عراق، افغانستان اور پاکستان ہیں۔ سویت یونین کی جارحیت کے مقابلہ کے لیے کراچی ہی وہ بندرگاہ ہے جہاں سے دفاعی عمل ممکن ہے۔ یہ سمندر تمام ملکوں سے رابطہ کا ذریعہ ہے اور اُن سمندری راستوں کی حفاظت کا ضامن ہے جو خشکی سے گھرے ہوئے ہیں اور جو روسی فضائی حملوں کا نشانہ بن سکتے ہیں یا جہاں پر فوجیں اُتر سکتی ہیں، دولت مشترکہ برطانیہ اور امریکا کو مشرق وسطیٰ میں اپنے حساس مفادات کے تحفظ کے لیے سب سے زیادہ مناسب اور محفوظ مقام پاکستان کی سرزمین ہے۔ پاکستان اس دفاعی منصوبہ کی کلید ہے جو بحیرۂ ہند پر اور متعلقہ علاقوں پر کسی حملہ کی صورت میں پیش آسکتا ہے پاکستان بننے کے بعد آنے والے دنوں میں جو کچھ ہوا وہ بین الاقوامی کنٹرول حاصل کر لینے کے لیے اسی منصوبہ کا حصہ تھا۔

مندرجہ بالا باتوں کا اگر خلاصہ کیا جائے تو کچھ اس طرح ہوسکتا ہے۔

۱۔ ہندوستان میں مسلمانوں کا مسئلہ ان کے حقوق کا تحفظ اور آبادی کے لحاظ سے ملک کے نظم ونسق کو چلانے میں ان کا حصہ تھا۔ یہاں تک تو بات واضح اور غیر مبہم ہے۔

۲۔ لیکن پاکستان بنانے کا مقصد مبہم اور غیر واضح تھا اور متضاد محرکات کا شکار تھا۔ مزید مسلمانوں کا بنیادی تشخص زبان، نسل اور قوم کا تھا "پاکستانیت" کا نہیں۔

۳۔ اگر مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کا معاملہ تھا تو اس سوال کا کوئی تشفی بخش جواب نہیں تھا کہ پاکستان بننے کی صورت میں ان کا تقریباً ایک تہائی حصہ اُس احساسِ تحفظ سے بھی محروم ہو جائے گا جو اس کو ہندوستان کے تمام مسلمانوں کے ایک ہی ریاست میں رہنے کی صورت حاصل ہوگا۔

۴۔ اگر پاکستان بنانے کا مقصد "اسلام" تھا تو اس کے خدوخال کیا تھے؟ کیا وہ جو قائداعظم کی مختلف اوقات میں کی گئی تقریروں میں مبہم انداز میں ملتا ہے یا وہ جس کی وکالت مولانا مودودی کر رہے تھے یا سیدھا سادا روایتی شریعت کا نفاذ تھا جس کا تجربہ افغانستان میں ہوا؟۔

۵۔ جنگ عظیم کے بعد کی عالمی منصوبہ بندی کے پیش نظر اس نوزائیدہ ریاست کے عمومی اہداف کا رُخ کیا ہوگا؟۔

۶۔ بیسویں صدی کے نصف آخر اور اکیسویں صدی کے متوقع سیاسی اور سماجی نظاموں کے ساتھ جن میں سرمایہ دارانہ اور جمہوری اقدار بالادست ہوں گی نبرد آزما ہونے کا رُخ کیا ہوگا؟ اگر جمہوری رخ اختیار کرنا ہو تو اس کے اور اسلامی رُخ کے بنیادی تضادات کے حل کا طریقہ کیا ہوگا؟۔

پاکستان کے بنیادی تصور کا یہ ابہام ہر قسم کی تعبیر وتشریح کے امکانات کو کھلا چھوڑ دیتا ہے جس کے نتیجے میں انتشار فکری کے ساتھ مرکز گریز تصورات کو آسانی سے در آنے کے مواقع فراہم ہوتے ہیں۔

"پاکستان کے مسئلہ" کے اس کے علاوہ کچھ داخلی عوامل بھی ہیں اور یہ عوامل بنیادی طور پر اس اجتماعی پیراڈائم سے متعلق ہیں جو پاکستانی مسلمانوں کو دوسری اقوام سے ممیز کرتا ہے۔ اور جس کی وجہ سے ہندوستان میں دوقومی نظریہ پیدا ہوا۔ اس پیراڈائم کا قریبی تعلق مسلمانوں کے مذہب اور معاشرتی بنت سے ہے جن کے مجموعہ کو آپ افتادِ طبع (Mind set) بھی کہہ سکتے ہیں۔ اس کی وضاحت تھوڑی تفصیل اور تجزیہ کی طالب ہے۔

جب افتادِ طبع کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے اور مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ مغربی ذہن مشرقی ذہن سے مختلف ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ انسانی گروہوں کے درمیان کچھ محرکات، عقائد، اقدار، سماجی رویے، رسم و رواج اور طور طریقے مشترک ہوتے ہیں۔ اس کے معنی یہ نہیں ہوتے کہ یہ تمام اوصاف ہر شخص میں بدرجہ اُتم موجود ہوں۔ ہر گروہ میں کچھ اشخاص اس گروہ کا رکن ہونے کے ساتھ ساتھ مختلف بھی ہو سکتے ہیں، لیکن افتادِ طبع، یا مجموعی ذہن ان خصوصیات کا مجموعہ ہوتا ہے جو گروہ کے اکثر ارکان میں پایا جاتا ہے۔ اسی تعریف کے ساتھ ہم "مسلمان ذہن" یا مسلمان "ذہنیت" کو بھی موضوع بحث بنا سکتے ہیں۔ اس بڑے ذہنی سیٹ (Set) کے تحتانی سٹ (Sub-sets) بھی ہو سکتے ہیں اور مسلمان ذہن بھی کئی تحتانی سٹوں میں تقسیم ہوسکتا ہے جیسے ایرانی، پاکستانی یا ترک۔ ان کی افتادِ طبع میں پس منظر یکساں اور مناظر مختلف ہو سکتے ہیں۔ پاکستان میں ہم ان دونوں اقسام کو جانے بغیر پاکستانیوں کی افتادِ طبع کو نہیں جان سکتے۔ ہمارے ذہنی نقشہ میں مذہب کا رنگ گہرا ہے۔ اور بڑی حد تک محیط ہے اور اس ذہن کو بننے میں تاریخی عوامل اسی طرح بہت اہم ہیں، جس طرح وہ دوسری اقوام یا طبقات میں۔ اسلام، جیسا کہ خود رسول اللہ ﷺ نے کہا تھا کوئی نیا مذہب نہیں ہے۔ بلکہ یہ اسی سلسلہ مذاہب کی ایک آخری کڑی ہے جن کو ہم کتابی مذاہب کہتے ہیں۔ دنیا کے دوسرے خطوں میں بھی رسول آتے رہے ان کے [illegible] مذاہب کے بنیادی اصول مشترک ہونے کے باوجود اپنے اظہار کے رویوں میں وسیع حد تک مختلف ہو سکتے ہیں۔ کتابی مذاہب کی ایک خاص لسانیات (Vocabulary) اور ایک خاص دائرہ بیان (Universe of Discourse) ہوتا ہے جو دوسرے مذاہب کی لسانیات اور دائرہ بیان سے چند بنیادی تصورات کے اتحاد کے باوجود کافی مختلف ہے۔ اسلام کے بنیادی تصورات میں کوئی تصور ایسا نہیں ہے جو اس وقت کے عربوں اور [illegible] کے لیے نیا ہو۔ البتہ ان کی تفہیم میں ترمیم و تنسیخ ہوئی ہے۔ اللہ، یوم آخرت، رسول و نبی، ملائکہ، جن، نیک کاموں کا بدلہ اور برے کاموں کا حشر، یہ سارے وہ تصورات تھے جن سے اس وقت کے لوگ روشناس تھے لیکن ان تصورات کا اطلاق رسمی اور ضمیاتی (Mythological) ہو گیا تھا اور قبائلی معاشرہ میں مقصدیت اور یکجہتی پیدا کرنے سے قاصر تھا۔

مدینہ ہجرت کرنے کی وجہ سے رسول کو جو [illegible] میسر آئی اس نے رفتہ رفتہ اسلام کو اصلاحی تحریک سے آگے بڑھ کر ایک متحرک سماجی اور معاشرتی نظام میں تبدیل کر دیا۔ سیاست میں قبائلی طرز تو برقرار رہا، لیکن لیڈر شپ البتہ قبائلی نظام سے آزاد ہو گئی۔ مدنی معاشرہ کے وجود میں آنے کے بعد اسلام بڑی سرعت کے ساتھ پھیلا لیکن اس کی تفہیم کے ارتقاء کے سلسلے میں دو باتیں خاص طور پر واقع ہوئیں۔ اوّلاً وہ ضرورتاً ایک فقہی نظام کی حیثیت سے سمجھا جانے لگا اور ثانیاً بہت جلد اس نے دوسرے کتابی مذاہب کی طرح عقائد نے ایک [illegible] شکل اختیار کر لی۔ اور یہ عقائدی نظام مع اپنی تفصیلات کے مسلمانوں کے تشخص کا لازمی حصہ بن گیا۔ یہ دونوں خصوصیات ایک مجمل ایمان اور سپردگی کی کیفیت کے مقابلہ میں زیادہ معروضی تھیں اور ان کی بنیاد پر اسلام اور کفر کا فرق مبینہ عقائدی نظام کے اقرار یا انکار پر مبنی ہو گیا۔ اسی عقائدی اور فقہی نظام کی وجہ سے مسلمانوں میں فقہا اور متکلمین کا ایک طبقہ بھی پیدا ہوا جو لوگوں کے عقائد کی صحت اور [illegible] کے فیصلے صادر کر سکے۔ اس عقائدی اور فقہی نظام نے مسلمانوں کی زندگی ہر چھوٹے بڑے فیصلے کو ایک "حکم و اطاعت" کے پیرایہ میں منتقل کر دیا اور ان کے ہر عمل کو فقہی استناد کا پابند کر دیا۔

اسلام کے سرعت کے ساتھ پھیلنے اور اس کے عقائدی نظام کی حیثیت سے متشکل ہونے کے ساتھ ہی ابتدائی ادوار میں یکے بعد دیگرے ایسے واقعات ہوئے جن کی وجہ سے مسلمانوں کے دل میں منتشر ہو جانے کا خوف بیٹھ گیا۔ رسول اللہ ﷺ کی وفات خود ایسا حادثہ تھا جس کا پہلا ردِ عمل اضطراری اور نفسیاتی تھا۔ حضرت عمرؓ نے بدحواسی کے عالم میں، ایک روایت کے مطابق یہ کہنا شروع کر دیا کہ حضور، حضرت موسیٰ کی طرح اپنے رب کی طرف گئے ہیں اور جس طرح حضرت موسیٰ چالیس رات بعد اپنی قوم میں واپس آئے، حضور بھی آ جائیں گے۔ بعض دوسرے لوگوں نے اپنے کو اسلام کی طرف سے عائد کردہ بہت سی ذمہ داریوں سے بری کر لیا۔ انصار نے کہا کہ رسول اللہ کے بعد سرداری ان کا حق ہے۔ دوسری طرف خاندان بنو ہاشم اور قریش سمجھتے تھے کہ سرداری کے فطری حقدار وہ ہیں۔ اس کے نتیجے میں رسول اللہ ﷺ نے جو ماورائے قبیلہ معاشرہ بنانے کی کوشش کی تھی وہ پارہ پارہ ہوتی نظر آئی اور مسلم معاشرہ کو انتشار کا خطرہ نظر آنے لگا۔ خود رسول اللہ ﷺ کے مدینہ کے میزبانوں میں سرداری کے منصب کے [illegible] بابت شروع ہو گئی۔ بالآخر ایک سمجھدار رویہ کے نتیجے میں حضرت ابوبکرؓ کو رسول اللہ ﷺ کا جانشین بنا دیا گیا۔ یہ فیصلہ جس مصلحت اور ضرورت کے تحت کیا گیا وہ یہ تھی کہ قبیلہ قریش ممتاز قبیلہ تھا۔ باقی قبائل قریش میں سے تو کسی کی امامت قبول کر سکتے تھے لیکن کسی اور کی نہیں۔ اس موقع پر رسول اللہ ﷺ کی اتھارٹی نے بڑا کام کیا اور ائمہ کے قریش میں سے ہونے پر حضور کا ایک قول سند کے طور پر پیش کر دیا گیا۔ ابوبکرؓ کے خلیفہ بن جانے کے بعد بھی انتشار اور شورش ختم ہونے میں ایک عرصہ لگا اس لیے کہ کچھ لوگوں نے ایک مرکزی اتھارٹی کو اس نہج پر ماننے سے انکار کر دیا جس طرح وہ رسول ﷺ کو مانتے تھے۔ کچھ نے زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا، کچھ لوگوں نے پیغمبری کا دعویٰ کر دیا اور اسلامی اطاعت کا قلادہ اپنی گردن سے اتار پھینکنے کی کوشش کی اس افراتفری کا نتیجہ ردّہ جنگوں کی صورت میں سامنے آیا۔ حضرت ابوبکرؓ اپنے دو سال سے کچھ زیادہ مدت خلافت میں زیادہ تر انہی مرکز گریز قوتوں پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش کرتے رہے اور بالآخر کامیاب ہوئے۔ لیکن ان واقعات نے دانشِ وقت کو یہ سوچنے پر مجبور کر دیا کہ انتشار کے خطرہ کا مقابلہ کس طرح کیا جائے۔ اس خطرہ کے مقابلہ کے لیے جو قابلِ عمل طریقہ اس وقت آسانی سے قابلِ حصول اور قابلِ قبول تھا وہ یہ تھا کہ لوگوں کو آزاد فکری سے باز رکھا جائے اور تقلید کو اسلامی طرزِ عمل کا مستند معمول بنا دیا جائے۔ اس کا ایک مظاہرہ اس وقت ہوا جب حضرت عمرؓ کے انتقال کے بعد خلافت کے لیے حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے درمیان انتخاب کا سوال پیدا ہوا تو حضرت عثمانؓ کے حق میں فیصلہ کن بات یہ رہی کہ انہوں نے شیخین کی پیروی کے عزم کا اظہار کیا جبکہ حضرت علیؓ مسائل کو اپنی فہم و فراست کی مدد سے حل کرنے کے قائل تھے۔

ردّہ جنگوں کے علاوہ مسلمانوں میں انتشار کی اور بھی کئی وجوہات ہوئیں جو زیادہ تر سیاسی نوعیت کی تھیں لیکن مذہب ایک لازمہ کے طور پر ان اختلافات کا اہم جزو رہا۔ جنگ جمل، جنگ صفین اور بالآخر کربلا کا واقعہ یہ سب امت مسلمہ کے مختلف حصوں میں بٹ جانے اور منتشر ہونے کے خطرہ کا احساس دلا رہے تھے۔ اس کا حل خاص طور پر فقہا اور علماء کے گروہ نے یہی نکالا کہ عقائدی نظام کی رسی کو مضبوطی سے تھام لیا جائے اور تقلید پر زور دیا جائے۔ اس طرح تقلید کی یہ روش مستقل طور پر مسلمانوں کے ذہنی رویہ کا جزو بن گئی۔ اس تقلیدی نظام کے باوجود جزئیات سے اختلاف کے سبب یا تو نئے نئے فرقے ظہور میں آتے رہے، یا معاشرہ اختلاف کرنے والوں کو اپنے سے خارج کرتا رہا۔ امت کا فرقوں میں بٹ جانا بھی اس اعتبار سے غنیمت ٹھہرایا گیا کہ ہر فرقہ اسلام کی بنیادی تعلیمات پر مجملاً تو ایمان رکھتا ہے، اختلاف تفصیل میں ہے اور اس کی بنیاد بھی قرآن و حدیث سے تخریجِ مسائل میں ہے۔ یہ تقلیدی اور عقائدی ذہن کچھ اس طرح مسلمانوں کی زندگی کا حصہ بن گیا کہ چاہے وہ تصوف کا میدان ہو، فقہ اور فکر کا میدان ہو یا علمِ کلام کا، ایک بنیادی تقلیدی رجحان کم و بیش ہر جگہ پایا جائے گا۔ جس کی وجہ سے معاشرہ کے بنیادی پیراڈائم میں تخلیق و تفکر کا عنصر کم سے کم ہو کر حق و باطل کا معیار سمع و طاعت بن گیا۔ فکری آزادی بڑے جان جوکھوں کا کام ہے۔ ایک لیکھ پر چلتے رہنا اور اپنے افعال کا دوسروں کو ذمہ دار قرار دے دینا بڑا آسان کام ہے۔ دنیا میں آمریت کے چلن کا ایک بڑا سبب انسان کی یہ فطرت بھی ہے کہ حکم ماننا اور پیروی کرنا اس کے لیے زیادہ آسان عمل ہے۔ بیسویں صدی میں یورپ میں چار ڈکٹیٹروں کے عروج میں دوسرے اسباب کے ساتھ یہ عنصر بھی داخل تھا کہ انسانی فطرت آزادی اور ذمہ داری سے ڈرتی ہے اور تقلید کو اپنے اعمال کے جواز کا زیادہ سہل طریقہ سمجھتی ہے۔

مسلمانوں کی ابتدائی تاریخ میں اس فطری عنصر کے ساتھ اس خوف کا محرک بھی شامل ہو گیا کہ فکری آزادی سے اسلامی تشخص مجروح ہو سکتا ہے اور مسلمان انتشار کا شکار ہو کر اس سیاسی غلبہ کو بھی کھو سکتے ہیں جو ان کو حاصل ہو گیا تھا۔

پاکستان بننے کے بعد دستور سازی کے مرحلہ میں اور بہت سی پیچیدگیوں کے ساتھ مذہب کے اس پیراڈائم نے اس نئی تعبیر کے ساتھ جو بیسویں صدی میں پیدا ہوئی تھی مزید مشکلات پیدا کر دیں۔ روایتی طور پر اسلامی حکومتوں کے قاضی دیوانی اور فوجداری مقدمات کا فیصلہ کسی فقہی مذہب کی روشنی میں کر دیا کرتے تھے اور حکمرانوں کے ساتھ ان کا رویہ عدل گستری کی نصیحت کا رہتا تھا۔ ملکی اور سیاسی معاملات میں حکمرانِ وقت، ضرورتاً ان کی مدد بھی حاصل کر لیا کرتا تھا، لیکن حکمرانی کا فیصلہ اور سیاسی معاملات ان کی پہنچ سے باہر تھے۔ بیسویں صدی میں اسلام کا ایک "کلی نظامِ حیات" کا تصور پیدا ہوا، جس کے نتیجے میں قانون سازی، سیاسی اور معاشی نظام کی ساخت اور ان کے اطلاق کے طریقے اور انتظامی معاملات بھی اسلام کے دائرہ اختیار میں شامل ہو گئے۔ نتیجتاً اس دائرہ اختیار کو قبول کرنے کی اہلیت کے استحقاق کا فیصلہ بھی ظاہر ہے وہی لوگ کر سکیں گے جو مذہبی تعلیمات سے بہرہ ور ہوں۔ اس طرح مملکتی امور میں علماء کو قولِ فیصل کا حق دے کر ایک طرح کا پاپائی نظام جس سے اسلامی مزاج ابا کرتا رہا تھا، ایک دوسرے انداز میں نظامِ حکومت میں دخیل ہو گیا جس کی ایک مثال ایرانی طرزِ حکومت ہے۔ پاکستان میں ایرانی طرز پر تو مذہب کو ریاست میں دخیل کرنا مشکل ہے، لیکن اسلام بحیثیت مجموعی معاشرہ کا ایک طاقتور جزو ہے۔ اس کو دستور سازی کے مرحلہ میں اولاً شریک کرنے کی کوشش اسلام کے نام پر ایک زبردست تحریک کی شکل میں ہوئی جس کا مطالبہ تھا کہ دستور ساز اسمبلی "اسلامی دستور" بنائے۔ اسلامی دستور بنانے کے لیے بنیادی خدوخال بھی علماء نے ۲۲ نکات کے ذریعہ متعین کر دیے۔ فیصلہ اس طرح ہوا کہ دستور میں قراردادِ مقاصد کے نام سے ایک تمہید شامل کر دی گئی جو ابتداء میں دستور کا حصہ نہیں تھی۔ یہ پاکستان میں اسلامی قوت کا پہلا مظاہرہ تھا۔ اس کے بعد رفتہ رفتہ یہ تمہید دستور کا حصہ بنی اور مزید چند شقوں کا اضافہ بھی کر دیا گیا جن کی رو سے پاکستان میں کوئی قانون کتاب و سنت کے مغایر نہیں بن سکتا۔ اس مسئلہ کو حل کرنے کے لیے کہ کون سا قانون کتاب و سنت کے مغایر ہے ایک ادارہ اسلامی

نظریاتی کونسل دستوری وجوب کے ساتھ قائم کیا گیا اور رفتہ رفتہ پاکستانی حکومت نے اقتدار کی بنیاد پر کسی نظام کی تخلیق کی بجائے اپنی اسی قانونی نظام کے نفاذ کی طرف پیش قدمی شروع کردی جو مسلمان مملکتوں میں ہزار سال تک رائج رہا تھا۔

دستوری حکومتیں، زمانہ جدید کی پیداوار ہیں اور ان دساتیر میں جو اصطلاحات استعمال کی گئی ہیں ان کا ایک تاریخی پس منظر ہے جو عیسائی مذہب کی تجدید (Reformation) اور نشاۃ ثانیہ سے منسلک ہے۔ یہ اصطلاحات پاپائی اقتدار اور بادشاہت کے تصور سے برأت کا اعلان ہیں۔ جدید دستوری حکومتوں میں مقتدر، یا مقتدر اعلیٰ (Sovereign) کی اصطلاح غیر مذہبی (Secular) ہونے کے سبب ہی استعمال ہوتی ہے اور اس کے معنی ایک ایسے شخص یا ادارہ کے ہوتے ہیں جو مملکتی امور سے متعلق فیصلے کرنے کا اہل ہو اور اس پر قدرت رکھتا ہو کہ وہ ان کو نافذ کر سکے۔ مسلمان حکومتوں میں یہ مقتدر اعلیٰ بادشاہ ہوتا تھا اور دستوری حکومت میں دستور کے مطابق بنائے گئے ادارے۔ مقتدر کا تصور بنیادی طور پر مذہبی ہے۔ لیکن پاکستان میں اس اصطلاح کو "اسلامیانے" کے عمل میں آسان ترین طریقہ یہ نظر آیا کہ خدا کے کونیاتی اقتدار کو ایک سیاسی اصطلاح کے طور پر استعمال کیا جائے اور چونکہ خدا خود مقررہ معنوں میں موجود نہیں ہے اس کی نیابت جو استعارتاً انسان کو دی گئی تھی عملاً ان لوگوں کی طرف منتقل کر دی جائے جو زمانہ حال میں خدا کے احکام کی ترجمانی کا کام انجام دیتے ہیں۔ پاپائیت بھی اسی دلیل کے تحت قائم ہوئی تھی اور چرچ کا سیاسی اقتدار بھی تفویض کردہ اختیار تھا۔ اب علمائے کرام چونکہ اسی پیراڈائم میں کام کرنے کے عادی ہیں اور اس کو ایک غیر متبدل پیراڈائم گردانتے ہیں اسی لیے ان کی فکری پہنچ کتاب الحیل سے آگے نہیں بڑھتی۔ اسلامی بینکنگ کی ایجاد اس کی ایک مثال ہے جس کے متعلق اسٹیٹ بینک آف پاکستان کا بڑے فخر سے یہ کہنا ہے کہ دنیا میں اس وقت ایک ٹریلین ڈالر کی اسلامی بینکنگ ہو رہی ہے۔ یہ کون کر رہا ہے اور اس کا منافع کسے جا رہا ہے اس پر غور کرنے کی اس مسلم امت کو ضرورت نہیں ہوتی۔ نتیجتاً اسلام کے نام پر استحصال کا ایک نیا طریقہ وجود میں آ گیا جس کا فائدہ بھی وہی لوگ اٹھاتے ہیں جو دنیا میں طاقت کے مالک ہوتے ہیں۔ "مجاہدین" کی افغانستان میں روسیوں کے خلاف اور اب پاکستان کے خلاف جنگ اس کی ایک اور مثال ہے۔

لیکن اس وقت ہماری گفتگو کا موضوع تقلیدی روش کے نتیجے میں علماء کا سیاست، دستور سازی اور قانون سازی میں دخیل ہونا ہے۔ بحیثیت پاکستان کے شہری کے وہ اس مداخلت کا حق رکھتے ہیں لیکن مسئلہ یہ ہے کہ وہ اس مداخلت کو اسلامی قرار دے کر اس پر کسی دوسری رائے کے اظہار کا راستہ بند کر دیتے ہیں اور ان کی مداخلت دوسروں کے برعکس "فیصل" ہوتی ہے۔ پاکستان میں دستور سازی کی تاخیر میں دوسری بہت سی وجوہات کے ساتھ ساتھ اسلامی آئیڈیالوجی بھی اس کا ایک بڑا سبب رہی ہے۔

اس وقت کا مخمصہ یہ ہے کہ اسلام کو آئیڈیالوجی کے جدید تصور میں عواقب پر غور کیے بغیر ڈھالنے سے یہ صورتحال پیدا ہوئی کہ دستور میں تو اسلامی شقیں داخل ہو گئیں لیکن اسلامی فکر کتاب الحیل سے آگے نہ بڑھی اور ایک جدید ریاست کے لیے اسلامی فکر کی جس نئی تفہیم کی ضرورت تھی وہ پیدا نہیں ہوئی۔ بعض جدید باتوں کو استخراجی طریقہ سے کسی نہ کسی طرح اس روایتی نظام سے اخذ کر لیا جاتا ہے۔ لیکن سیاسی فکر و فلسفہ، معاشی نظام، تعلیمی نظام اور معاشرتی مسائل، اس طرح نہ "اسلامی" بن پاتے ہیں اور نہ کلی طور پر جمہوری۔

اسلام کو دستوری بنانے سے ایک اور مسئلہ یہ پیدا ہوا کہ خود جمہوریت کا تصور دھندلا ہو گیا۔ مانا کہ جمہوری نظام خامیوں سے مبرا کوئی مثالی نظام نہیں ہے لیکن جمہوریت اور اسلامی آئیڈیالوجی کے تصور میں جو بنیادی تضاد موجود ہے اس پر سیر حاصل گفتگو کر کے ایک راستہ نکالنے کی بجائے چند سطحی اور پیش پا افتادہ باتوں سے کام چلانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ مثلاً اسلام میں شورائیت ہے، اس لیے اسلامی نظام جمہوری ہے۔ واضح رہے کہ جدید فلسفہ سیاست میں جمہوریت دراصل پاپائیت کی نقیض کے طور پر استعمال ہوتی ہے۔ لیکن اسلامیانے کی تعجیل میں جمہوریت کو شورائیت اور دستور ساز اسمبلی کو مجلس شوریٰ بنا کر یہ سمجھا گیا کہ ہم نے جمہوریت کو مشرف بہ اسلام کر دیا یا اسلام کو مشرف بہ جمہوریت۔ نہ اس شورائیت پر کوئی سیر حاصل تحقیق ہوئی جو زمانہ رسالت، زمانہ خلافت اور پھر زمانہ بادشاہت میں مسلمانوں میں اب تک رائج رہی ہے اور نہ جمہوریت کی اساس سے کماحقہ واقفیت حاصل کر کے ہمارے مفتیان کرام نے اسلام سے اس تصور کی مغائرت دور کرنے کا کوئی پیراڈائم وضع کیا۔ نتیجتاً پاکستان میں وہ لوگ جو مقتدر تھے اسلام اور جمہوریت دونوں میں سے کسی کو بھی پاکستان میں قائم کرنے سے قاصر رہے اور ذہنی پراگندگی کے سبب دستور پاکستان میں ایک نہ ختم ہونے والے مخمصہ کو بھی شامل کر دیا۔ اس کا فائدہ اٹھانے والے ہر سیاسی مقتدر نے یہ کہہ کر اٹھایا کہ پاکستان کی اپنی ایک دیسی جمہوریت (Indigenous Democracy) ہے اور اس کو مغربی ملکوں کی جمہوریت پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

اسلام کو آئیڈیالوجی سمجھ کر پاکستان میں نافذ کرنے کا مسئلہ ہر اس مسلمان ملک میں بھی ہے، یا رہے گا جہاں اس قسم کی کوششیں کی گئیں اور چونکہ مسلمان بحیثیت مجموعی سمع و اطاعت کی سوچ کے خوگر ہیں اس لیے جمہوریت کو اس روایتی سوچ کے ساتھ پروان چڑھانا مشکل ہے۔ الا یہ کہ وہ مغرب کی طرح سیاسی معاملات میں مفتیان کرام اور علماء کی ثالثی ختم کر دیں۔ یہ بات کہ یہ طریقہ غیر اسلامی ہے، جدید آئیڈیالوجیکل فکر کے ایک سطحی نعرہ کے طور پر سامنے آیا اور اس کا بڑا سبب مغربی فکر کی مخالفت (جو بہت سے دوسری قومی بنیادوں پر بھی کی جا سکتی ہے) تھا۔ دین و سیاست کی علیحدگی، سیاست کو اخلاقی اقدار سے جدا کرنے کے معنی میں استعمال نہیں کی جاتی اور یوں بھی تاریخ کا مطالعہ بتلاتا ہے کہ دین سیاست میں کبھی داخل نہ ہو سکا البتہ سیاست دین میں آسانی سے داخل ہو گئی۔ میری دانست میں عیسائیوں کی طرح اسلام میں سیکولرازم مسئلہ نہیں ہے ان دونوں مذاہب میں جو چیز بے چینی کا سبب بنی وہ مذہب نہیں بلکہ تھیاکریسی تھی۔ بدقسمتی سے ہم نے اس تھیاکریسی کو پچھلے دروازے سے اسلام میں داخل کر کے یہ مسئلہ اپنے لیے بھی پیدا کر لیا۔

پاکستان کے مسئلہ میں اس ذہنی رویہ (Mind set) کے ساتھ یہاں کے کچھ دوسرے معاشرتی عوامل مزید شدت پیدا کر دیتے ہیں۔ اس وقت کے پاکستان کا معاشرتی پیراڈائم بھی بنیادی طور پر اس سمع و اطاعت کے ماڈل پر قائم ہے۔ غیر منقسم ہندوستان میں یہ علاقہ آریوں کے زمانہ سے باہر سے آنے والوں کی گزرگاہ رہا ہے۔ آریوں کے وقت سے لے کر مغلوں تک جو قومیں یہاں مسلط رہیں ان کا مرکز عام طور پر گنگا جمنا کا دوآبہ رہا ہے۔ مختلف تاریخی وجوہات سے موجودہ پاکستان کا علاقہ کراچی سے تورخم تک فیوڈل یا سرداری نظام کے تابع رہا ہے۔ قبائلی علاقوں میں سرداری نظام اور میدانی علاقوں میں کاشت کاری کی وجہ سے فیوڈل سلسلہ کو مسلمانوں کے عہد سے لے کر آزادی سے پہلے تک ہندوستان کے حکمرانوں نے تقویت دی۔ یہ نظام بڑی آسانی سے مذہبی رویوں میں

پیوست ہو گیا اور اس کو اسلامی جواز میسر آ گیا۔ یہ مسلمانوں کی تاریخی روایت کی ایک توسیعی شکل تھی جو آج تک جاری ہے۔ یہ ذہنی رویہ جمہوری طرز زندگی کی ضد ہے اور مذہب کے ساتھ مل کر اس کا اثر کئی گنا بڑھ جاتا ہے۔ ہندوستان کی طرح پاکستان کا مسئلہ صرف جاگیرداری نہیں ہے بلکہ اس کے پس پشت مذہبی جواز کی ایک مضبوط پشت پناہ موجود ہے۔ مولانا مودودی کی مسئلہ ملکیت زمین اس نقطہ نظر کی ایک بڑی مضبوط اور مدلل کتاب ہے۔

پاکستان کے موجودہ چاروں صوبوں کی معاشرتی بنت میں صدیوں سے یہی پیراڈائم کام کر رہا ہے۔ غزنوی، غوری اور مغلوں کے دور سے برطانوی عہد تک سلطنت کا نظام اسی روایتی طریقے پر چلتا رہا جس طرح دنیا کی دوسری بادشاہتیں چلتی ہیں۔ جہاں حکومت کرنے کا جواز صرف طاقت فراہم کرتی ہے اور طاقت، دوسروں سے اطاعت اور فرمانبرداری کا مطالبہ کرتی ہے۔ ماضی کی دوسری مملکتوں کی طرح یہ طبقہ ان طبقہ مذہب کو بھی ایک اضافی سہارے کی حیثیت سے استعمال کرتا ہے۔ مسلمانوں کے لیے یہ ظل اللہ، خلیفۃ فی الارض، نافذ شریعت بن کر مذہب کی قولی اور عملی توثیق حاصل کرتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ اپنے امراء اور نائبین سے مشورہ کرتا ہے جن کی مدد اور طاقت پر خود اس کا اپنا اقتدار منحصر ہوتا ہے۔ اس طرح مسلمانوں کے لیے وہ شورائی نظام کا جواز بھی مہیا ہو جاتا ہے۔ یہ بات کہ یہ حکومت اچھی ہوتی ہے یا بری بڑی حد تک بادشاہ کی سیرت اور اس کے حواریوں کے کردار پر منحصر ہوتا ہے۔ چنانچہ مسلم مفکرین مثلاً ماوردی، غزالی، ابن جماعہ، ابن تیمیہ کے سامنے مسئلہ یہ نہیں تھا کہ ریاست کیسے قائم ہونا چاہیے۔ ان کے فلسفہ سیاست میں ریاست کا ایک سیاسی ادارے کی حیثیت سے وجود مسلم امت یا جماعت کے تصور ہی میں مضمر تھا۔ مسئلہ صرف "شریعت" کے نفاذ کا تھا جو خلیفہ یا امیر المومنین کا فرض منصبی تھا۔ اس کا کام مسلمانوں کو اپنے مذہبی فرائض ادا کرنے کے لیے ضروری سہولتیں اور آزادی مہیا کرنا اور اسلامی سلطنت کی توسیع تھا جس کے لیے وہ "جہاد" کر سکتا تھا اور اس فرض کی ادائیگی میں اس کی سلطنت کے مسلمانوں کا حصہ لینا فرض تھا۔ اس بات کا فیصلہ کہ وہ کب اور کس کے خلاف جہاد کرے اس کی اپنی صوابدید پر تھا اور وہ ضروری سمجھے تو لوگوں سے مشورہ کرے ورنہ صرف ایک جماعت کو اکٹھا کر کے کسی ملک پر حملہ کرنے کا اختیار رکھتا تھا۔ اس قسم کے حملوں کا جواز تقریباً اسی قسم کا تھا جس طرح آج کل امریکی اپنے لیے جواز تلاش کرتے ہیں۔ ایک بہتر نظام کا نفاذ، مظلوم انسانوں کی داد رسی، اپنے کو ممکنہ خطروں سے بچانا (Pre-emptive strike) اپنی سرحدوں کی حفاظت کے لیے دوسروں کی سرحدوں کو محدود کرنا وغیرہ۔ یہ باتیں چاہے کتنی ہی صحیح کیوں نہ لگیں اور مسلمانوں کا ذاتی رویہ دوسری اقوام کے مقابلہ میں کتنا ہی زیادہ انصاف پسند کیوں نہ ہو یا مسلمانوں کا طریقہ جنگ اخلاقی اقدار کا کتنا ہی لحاظ کیوں نہ کرتا ہو اپنی اصل میں اسی طرح توسیع پسندانہ ہے جس طرح دوسری اقوام کا۔ وقت اور زمانہ کے اعتبار سے ان جنگوں سے جو ضمنی تباہی (Collateral Damage) ہوتی تھی وہ آج کل جدید ہتھیاروں کی تباہی سے البتہ کم ہوتی تھی اور حالت جنگ میں زور و زیادتی کا جواز بھی مذہب کی رو سے جائز نہ تھا۔ اگرچہ اکثر "جہاد" یا فتوحات مذہبی اعتبار سے درست نہیں تھیں، لیکن مسلمانوں کے مذہبی طبقہ سے ان کے خلاف کوئی مذمت یا اجتماعی مزاحمت نظر نہیں آتی۔

پاکستان کے اس روایتی فیوڈل پیراڈائم کو مذہب کی سرپرستی حاصل رہی ہے۔ کچھ تو اس وجہ سے کہ مذہب کے پاس نظام سلطنت چلانے کا کوئی نیا پیراڈائم موجود نہیں تھا اور اسلامی تاریخ میں امیر کی اطاعت اور اس کے خلاف بغاوت نہ کرنے کی بڑی مضبوط مذہبی دلیلیں وجود میں آ گئی تھیں۔ مغلوں کے زوال کے بعد ہندوستان میں مسلمانوں کی سلطنت کے احیاء کے لیے شاہ ولی اللہ کی نظریں بھی روہیلوں اور احمد شاہ ابدالی کی طرف اٹھیں اس لیے کہ مذہبی فکر میں ایک مضبوط بادشاہ ہی اسلام کا محافظ ہو سکتا تھا جو صوبہ داری سسٹم کے تحت رعایا کو کنٹرول بھی کر سکتا تھا اور ملک میں امن و امان بھی قائم کر سکتا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اٹھارویں صدی میں دنیا میں کسی دوسرے نظام کی توقع رکھنا محال تھا۔ لیکن یہاں صرف یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ مسلمانوں کے ذہن میں اطاعت کا فلسفہ ہی سیاسی اور مذہبی اعتبار سے مخاصمانہ تاریخی اسلوب رکھتا ہے اور اس میں جمہوری فلسفہ، یا شخصی آزادی کی روایت کا در آنا بڑا مشکل امر ہے۔ یورپ میں اگرچہ مذہب کا اسی قسم کا رویہ رہا ہے اور اس کے ساتھ ہی بادشاہت اور جاگیردارانہ نظام کا تسلط بھی قائم تھا۔ لیکن سائنسی فکر، صنعتی انقلاب، سرمایہ دارانہ نظام اور معاشرہ میں اٹھارویں صدی سے مفکرین کے ایک معتد بہ گروہ کا تحقیقی عمل تبدیلی کا سبب بنا۔ سو سالہ مذہبی جنگوں سے بھی یورپ نے یہ سبق سیکھا کہ پرانا نظام اب زندگی کے مسائل حل نہیں کر سکتا اس لیے بعض جگہ انقلاب کے ذریعہ (جیسے فرانس میں) اور بعض جگہ معاشی معاشرتی اور سیاسی تبدیلیوں کے ذریعہ نیا نظام وجود میں آ گیا۔ ایسا مسلمان ملکوں میں اس لیے نہیں ہو سکا کہ اول یہاں استعمار کا تسلط تھا، معاشرہ زرعی تھا اور مسلمانوں میں مفکرین کا علمی دائرہ ایک خاص فقہی نہج سے باہر نہیں نکل سکا تھا۔ مغربی استعمار سے جدید تعلیم کا جو فائدہ وہ اٹھا سکتے تھے وہ بھی اپنا تشخص کھو دینے کے خوف کی وجہ سے نہ اٹھا سکے۔ ایک مغلوب ملت کی یہ فطری نفسیات ہے لیکن مذہب کے تائیدی رویہ کی وجہ سے بھی مسلمان علوم جدید سے فائدہ اٹھانے اور تاریخ کے تنقیدی مطالعہ میں سب سے زیادہ مذبذب رہے ہیں۔

سیاسی اور معاشرتی اسباب و عوامل کے ساتھ مسلمانوں کا نظام اخلاق بھی اسی پیراڈائم کا پابند ہے۔ یعنی اخلاقی اور غیر اخلاقی کا انحصار اقدار کے فی نفسہ خیر و شر ہونے پر نہیں بلکہ خدا کے حکم اور مرضی پر ہے۔ یہ بات کہ سچ بولنا چاہیے اس لیے اخلاقی نہیں ہے کہ سچائی بجائے خود ایک قدر ہے بلکہ اس لیے ہے کہ خدا نے سچ بولنے کو کہا ہے۔ سچ بولنے میں خدا کا عمل دخل انسانوں کو سچا رہنے پر آمادہ تو کر سکتا ہے لیکن سچ کی علت ہونا ایک دوسرا مسئلہ ہے۔ خیر و شر فی نفسہ خدا کے حکم کے تابع ہونے سے انسان کی شخصی آزادی اور قوت فیصلہ ختم ہو کر چند ایسے لوگوں کے فتووں کی پابند ہو جاتی ہے جو یہ سمجھیں کہ خدا کس کام کو کرنے کو کہتا ہے۔ فقہ اسلامی نے انسانی اعمال کا ایک ایسا ہمہ گیر نظام تیار کر لیا کہ شاید ہی کوئی انفرادی عمل اب انسان اپنی ذمہ داری پر اس یقین کے ساتھ کر سکتا ہے کہ ایسا کرنا اس کے لیے اخلاقی قدر کا حامل ہے۔ یہی صورتحال انسانی معاملات سے متعلق قوانین کی ہے جو یا تو متعین ہیں یا متعینہ قوانین سے استخراج کیے جا سکتے ہیں۔ کسی مفسدہ کو ختم کرنے یا کسی اخلاقی قدر کو معاشرہ میں قائم کرنے کے سلسلے میں مناسب قانون سازی کا حق انسانی اختیار میں نہیں رہا بلکہ وہ بھی ہمیشہ کے لیے خدائی نیت کے شارحین کے نام منتقل کر دیا گیا۔ اس میں اجتہاد کے ذریعہ صرف ضمنی تبدیلی ہی ممکن ہے اور اس کی سند بھی وہی شارحین دے سکیں گے۔ کسی متعین قانون کی جگہ کوئی دوسرا قانون اگرچہ وہ نتائج کے اعتبار سے بہتر ہی کیوں نہ ہو نہیں بنایا جا سکتا۔ ان سب عوامل نے مل کر انسان میں فکری آزادی کو بڑی حد تک محدود کر دیا۔ اب ایسا کرنا معاشرے سے انقطاع یا کسی دوسرے ضرر رساں نتیجہ تک لے جا سکتا ہے۔

❖❖❖

کتابیات

القرآن المجید

(1) عربی کتابیں

۱۔ ابن القیم الجوزیہؒ، زاد المعاد في هدي خير العباد، بيروت: مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۴۱۸ھ۔
۲۔ ابن القیمؒ الجوزیہؒ، اعلام الموقعين عن رب العالمين، المملکۃ العربیۃ السعودیۃ: دار ابن الجوزی، ۱۴۲۳ھ۔
۳۔ ابن امیر الحاج الحلبي، التقرير والتحبير على التحرير، مصر: المطبعۃ الأمیریۃ، ۱۹۰۰ھ۔
۴۔ ابن جریر الطبریؒ، تفسير الطبری جامع البيان عن تأويل آی القرآن، القاھرۃ: ھجر، ۱۴۲۲ھ۔
۵۔ ابن نجیم المصریؒ، البحر الرائق، کوئٹہ: مکتبہ رشیدیہ، [س۔ن]۔
۶۔ ابو اسحٰق ابراہیم الشاطبیؒ، الاعتصام، بیروت: دار الکتب العلمیۃ [س۔ن]۔
۷۔ ابو اسحٰق ابراہیم الشاطبیؒ، الموافقات، العربیۃ السعودیۃ: دار ابن عفان، ۱۴۱۷ھ۔
۸۔ ابو الشکور السالمیؒ، التمھید، دہلی: الفاروق، ۱۳۰۹ھ۔
۹۔ ابو بکر ابن ابی شیبہؒ، المصنف، کراچی: ادارۃ القرآن، ۱۹۸۵ء۔
۱۰۔ ابو بکر جصاصؒ، أحكام القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ھ/۱۹۹۲م۔
۱۱۔ ابو بکر عبد الرزاق الصنعانیؒ، المصنف لعبد الرزاق، کراچی: مجلس علمی، ۱۹۷۲ء۔
۱۲۔ ابو جعفر احمد الطحاویؒ، شرح معانی الآثار، لاہور: مطبع مجتبائی، ۱۴۱۴ھ۔
۱۳۔ ابو حامد محمد الغزالیؒ، تھافت الفلاسفہ، قاھرہ: دار المعارف، [س۔ن]۔
۱۴۔ ابو حامد محمد الغزالیؒ، إحياء علوم الدين، انڈونیشیا: کریاطہ فوترا، [س۔ن]۔

۱۵- ابوحامد محمد الغزالیؒ ،المستصفیٰ من علم الأصول، شرکۃ المدینۃ المنورۃ للطباعۃ ،[س-ن]۔

۱۶- ابوحامد محمد الغزالیؒ ،المنقذمن الضلال ،قاہرہ:مکتبۃ الأنجلو المصریۃ ،۱۹۶۲ء۔

۱۷- ابواللیث سمرقندیؒ،فتاویٰ النوازل، بیروت: دارالکتب العلمیۃ ،۱۴۲۵ھ/۲۰۰۴م۔

۱۸- ابی الفداء اسمٰعیل ابن کثیرؒ،تفسیر القرآن العظیم،الریاض: دارطیبۃ،۱۴۲۰ھ/۱۹۹۹ء۔

۱۹- ابی بکر الھیثمیؒ ،مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، بیروت: دارالکتب العلمیۃ،۱۴۲۲ھ/۲۰۰۱ء۔

۲۰- ابی یعلیٰ محمد بن الحسینؒ ،الأحکام السلطانیۃ، بیروت: دارالکتب العلمیۃ ،۱۴۲۱ھ۔

۲۱- احمد بن حجر العسقلانیؒ ،العجاب في بیان الأسباب [أسباب النزول] ،بیروت: دار ابن حزم،۱۴۲۲ھ۔

۲۲- احمد بن حجر العسقلانیؒ ،فتح الباري بشرح صحیح البخاري، بیروت: دار المعرفۃ ،۱۳۷۹ء۔

۲۳- احمد بن حجر العسقلانیؒ تھذیب التھذیب، لاہور: مکتبۃ الاثریۃ ،[س-ن]۔

۲۴- احمد بن حجر العسقلانیؒ ،ھدي الساري مقدمۃ فتح الباري، الریاض: مکتبۃ الملک فھد الوطنیۃ ،۱۴۲۱ھ۔

۲۵- احمد بن حنبلؒ ،مسند أحمد، الریاض: بیت الافکار الدولیۃ ،۱۴۱۹ھ/۱۹۹۸ء۔

۲۶- احمد بن علی الخطیب البغدادیؒ، تاریخ مدینۃ السلام، بیروت: دار الغرب الاسلامی،۱۴۲۲ھ/۲۰۰۱م۔

۲۷- الحسین بن علی البیھقیؒ، السنن الکبریٰ ، بیروت: دارالکتب العلمیۃ،۱۴۲۴ھ/۲۰۰۲ء۔

۲۸- الحسین بن علی البیھقیؒ ،الجامع لشعب الایمان، الریاض: مکتبۃ الرشد،۱۴۲۳ھ۔

۲۹- الشریف الرضي ،نھج البلاغۃ ، بیروت: الدّار الاسلامیۃ،۱۴۱۴ھ۔

۳۰- امام الحرمین الجویني ،البرھان في أصول الفقہ،قطر: دولۃ قطر،۱۳۹۹ھ۔

۳۱- بدرالدین الزرکشیؒ ،البحر المحیط في أصول الفقہ، الغردقۃ: دار الصفوۃ،۱۴۱۳ھ۔

۳۲- بدرالدین الزرکشیؒ ،البرھان في علوم القرآن، القاھرۃ: مکتبۃ دار التراث،۱۴۰۴ھ/۱۹۸۴ء۔

۳۳- بدرالدین عینیؒ ،عمدۃ القاری، بیروت: دارالکتب العلمیۃ ،۲۰۰۹ء۔

۳۴- تقی الدین ابن تیمیہؒ ،الرد علی المنطقیین، لاہور: دار ترجمان السنۃ،۱۹۷۶ء۔

۳۵- تقی الدین ابن تیمیہؒ، موافقۃ صحیح المنقول لصریح المعقول ، قاھرۃ: مطبعۃ السنۃ المحمدیۃ،۱۹۵۱ء۔

۳۶- تقی الدین ابن تیمیہؒ، السیاسۃ الشرعیۃ في إصلاح الراعي والرعیۃ، بیروت: دار الآفاق الجدیدۃ،۱۴۰۳ھ۔

۳۷- تقی الدین ابن تیمیہؒ، مجموع فتاویٰ ، الریاض: مکتبۃ الملک فھد الوطنیۃ ،۱۴۲۵ھ۔

۳۸- تقی الدین ابن تیمیہؒ، مقدمۃ في أصول التفسیر، دمشق: کلیۃ الشرعیۃ جامعۃ دمشق،۱۳۹۲ھ/۱۹۷۲ء۔

۳۹- تقی الدین ابن تیمیہؒ، منھاج السنۃ النبویۃ في نقض الکلام الشیعۃ والقدریۃ، لاہور: المکتبۃ السلفیۃ ،[س-ن]۔

۴۰- تقی الدین ابن تیمیہؒ، نقض المنطق، قاھرۃ: مطبعۃ السنۃ المحمدیۃ ،۱۹۵۱ء۔

۴۱- جلال الدین السیوطیؒ، مفتاح الجنة في الإحتجاج بالسنة، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۷ھ/۱۹۸۷ء۔

۴۲- جلال الدین السیوطیؒ، الاتقان في علوم القرآن، بیروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ۱۴۲۹ھ۔

۴۳- جلال الدین السیوطیؒ، لباب النقول في أسباب النزول، بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۴۲۲ھ۔

۴۴- جلال الدین سیوطیؒ، الاشباه و النظائر فی النحو، حیدرآباد دکن: دارالمعارف العثمانیہ، ۱۳۵۹ھ۔

۴۵- جمال الدین یوسف المزیؒ، تھذیب الکمال فی اسماء الرجال، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ھ۔

۴۶- حبیب اللہ المختارؒ، السنة النبویة و مکانتھا في ضوء القرآن الکریم، کراچی: المکتبة البنوریة، ۱۴۰۷ھ/۱۹۸۶ء۔

۴۷- راغب اصفہانیؒ، المفردات في غریب القرآن، مکتبة نزار مصطفیٰ الباز، [س-ن]۔

۴۸- سعد الدین التفتازانیؒ، التوضیح و التلویح، لاہور: مکتبہ رحمانیہ، [س-ن]۔

۴۹- سلیمان بن احمد الطبرانیؒ، المعجم الکبیر، القاہرۃ: مکتبة ابن تیمیة، [س-ن]۔

۵۰- سلیمان بن اشعث ابی داوٗدؒ، سنن أبي داوٗد، کراچی: ایچ ایم سعید کمپنی، [س-ن]۔

۵۱- سیّد شریف جرجانیؒ، معجم التعریفات، قاہرۃ: دارالفضیلة، [س-ن]۔

۵۲- شاہ ولی اللہؒ، ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء، کراچی: قدیمی کتب خانہ [س-ن]۔

۵۳- شاہ ولی اللہؒ، الفوز الکبیر في أصول التفسیر، القاہرۃ: دارالصحوۃ، ۱۴۰۷ھ۔

۵۴- شاہ ولی اللہؒ، الفوز الکبیر مع العون الکبیر، دیوبند: المکتبة الوحیدیة، [س-ن]۔

۵۵- شاہ ولی اللہؒ، حجة اللہ البالغة، پشاور: وحیدی کتب خانہ [س-ن]۔

۵۶- شاہ ولی اللہؒ، عقد الجید في أحکام الاجتھاد و التقلید، الشارقة: دارالفتح، ۱۴۱۵ھ/۱۹۹۵ء۔

۵۷- شعیب بن علی النسائیؒ، سنن النسائی، ملتان: المکتبة الفاروقیہ، ۱۴۲۱ھ۔

۵۸- شعیب بن علی النسائیؒ، السنن الکبریٰ، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ھ/۲۰۰۱م۔

۵۹- شمس الدین الذھبیؒ، سیر اعلام النبلاء، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۳ھ۔

۶۰- شمس الدین السخاویؒ، فتح المغیث بشرح ألفیة الحدیث، الریاض: دارالمنھاج، ۱۴۲۶ھ۔

۶۱- شمس الدین السرخسیؒ، المبسوط، بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۹۸ھ۔

۶۲- شہاب الدین القرافی، کتاب الفروق، بیروت: عالم الکتاب، ۱۳۴۷ھ۔

۶۳- شیخ احمد ملاجیونؒ، نور الانوار شرح رسالة المنار، کراچی: المکتبة البشریٰ، ۱۴۳۳ھ/۲۰۱۱ء۔

۶۴- عالم بن العلاء الانصاریؒ، الفتاوی التاتار خانیة، کراچی: قدیمی کتب خانہ، [س-ن]۔

۶۵- عبدالرحمٰن الدارمیؒ، سنن الدارمي، الریاض: دارالمغنی، ۱۴۲۱ھ،

۶۶- عبدالعزیز ابن عابدینؒ، رد المحتار علی الدر المختار، الریاض: دارعالم الکتب، ۱۴۲۳ھ۔

۶۷- عبدالقادر الجیلانیؒ، الغنیة لطالبي طریق الحق، بیروت: داراحیاء التراث العربي، ۱۴۱۶ھ۔

٦٨- عبدالقادر الجیلانیؒ ،فتوح الغیب، مصر:مطبعة مصطفی البابی الحلبی واولاده،١٣٩٢ھ۔

٦٩- عبداللہ بن عمرالبیضاویؒ، منهاج الوصول إلی علم الأصول، بیروت:موٴسسۃ الرسالۃ ناشرون،٢٠٠٦ء۔

٧٠- عبدالرحمٰن ابن خلدونؒ،المقدمة،الدار البیضاء،2005ء۔

٧١- عبدالرحمٰن ابن رجبؒ،جامع العلوم و الحكم،بیروت:موٴسسۃ الرسالۃ،١٤١٩ھ۔

٧٢- عبدالعلی محمد الانصاریؒ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت،بیروت:دارالکتب العلمیۃ،١٤٢٣ھ/٢٠٠٢ء۔

٧٣- عبداللہ حاکم نیشاپوریؒ، المستدرک علی الصحیحین،القاہرۃ:دارالحرمین،١٤١٧ھ/١٩٩٧ء۔

٧٤- عبدالوہاب خلّافؒ،علم أصول الفقه،القاہرۃ:مکتبۃ الدعوۃ الاسلامیۃ،١٣٧٦ھ۔

٧٥- عبدالوہاب شعرانیؒ، الیواقیت و الجواهر في بیان عقائد الأکابر، بیروت:داراحیاء التراث العربی،[س-ن]۔

٧٦- عبدالوہاب شعرانیؒ، کتاب المیزان، بیروت:عالم الکتب،١٤٠٩ھ۔

٧٧- عزالدین بن عبدالسلام،قواعد الاحکام فی مصالح الانام،قاہرہ:مطبعۃ حسینیۃ،١٩٣٤ء۔

٧٨- علاءالدین الکاسانیؒ بدائع الصنائع في ترتیب الشرائع، بیروت:دارالکتاب العربی،١٣٩٤ھ/١٩٧٤ء۔

٧٩- علی بن احمد الواحدیؒ،أسباب نزول القرآن،بیروت:دارالکتب العلمیۃ،١٤١١ھ۔

٨٠- علی بن حزم الاندلسیؒ، الفصل في الملل والأهواء و النحل،بیروت:دارالجیل،١٤١٦ھ۔

٨١- علی بن حزم الاندلسیؒ، الإحكام في أصول الأحكام، بیروت:دارالآفاق الجدیدۃ،[س-ن]۔

٨٢- علی بن حزم الاندلسیؒ، مراتب الاجماع في العبادات والمعاملات والمعتقدات، بیروت:دارالآفاق الجدیدۃ،١٤٠٢ھ۔

٨٣- علی بن حزم الاندلسیؒ،المحلّٰی، بیروت:دارالآفاق الجدیدہ[س-ن]۔

٨٤- علی بن عمر الدار قطنیؒ، سنن الدار قطنی، دہلی:المطبع الفاروقی[س-ن]۔

٨٥- علی بن محمد الخازنؒ،تفسیر الخازن المسمٰی لباب التأویل في معاني التنزیل، مصر:دارالکتب العربیۃ الکبریٰ،[س-ن]۔

٨٦- فاطمہ اسمٰعیل محمد اسمٰعیل، القرآن والنظر العقلی، امریکا:المعهد العالمی للفکر الاسلامی،١٤١٣ھ/١٩٩٣ء۔

٨٧- فخر الدین الرازیؒ، مفاتیح الغیب أو التفسیر الکبیر،بیروت:دارالفکر،١٤٠١ھ۔

٨٨- فواد سیزگن،محاضرات في تاریخ العلوم العربیة والاسلامیة، فرانکفرٹ:جمهوریۃ ألمانیۃ الاتحادیۃ،١٤٠٤ھ/١٩٨٤ء۔

٨٩- مالک بن انسؒ،الموٴطا للامام مالک، کراچی:قدیمی کتب خانہ،[س-ن]۔

٩٠- مجدد الف ثانیؒ،مکتوبات امام ربانی،کراچی:ایچ ایم سعید کمپنی،١٩٧٧ء۔

۹۱- محمد ابوزہرہ، ابو حنیفة: حیاته وعصره-آراؤه الفقهه، دار الفکر العربی، [س-ن]۔

۹۲- محمد امین المعروف بامیر بادشاہ، تیسیر التحریر شرح علی کتاب التحریر، مصطفیٰ البابی الحلبی واولادہ بمصر، ۱۳۵۱ھ۔

۹۳- محمد باقر مجلسی، بحار الأنوار، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ھ۔

۹۴- محمد بن احمد القرطبیؒ، الجامع لأحکام القرآن، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۴۲۷ھ۔

۹۵- محمد بن اسمٰعیل بخاریؒ، الصحیح البخاری، لاہور: مکتبۃ الحسن [س-ن]۔

۹۶- محمد بن جریر الطبریؒ، تاریخ الأمم والملوک [تاریخ الطبری]، السعودیۃ: بیت الافکار الدولیۃ، [س-ن]۔

۹۷- محمد بن حبانؒ، صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، بیروت: مؤسسۃ رسالۃ، [س-ن]۔

۹۸- محمد بن حسن الشیبانیؒ، الموطا للامام محمد، ملتان: مکتبہ حقانیہ [س-ن]۔

۹۹- محمد بن حسن الشیبانیؒ، کتاب الآثار، کراچی: ادارۃ القرآن والعلوم والاسلامیہ، ۱۴۰۷ھ۔

۱۰۰- محمد بن سعدؒ، کتاب الطبقات الکبیر، القاہرۃ: مکتبۃ الخانجی، ۱۴۲۱ھ/۲۰۰۱ء۔

۱۰۱- محمد بن علی الشوکانیؒ، نیل الأوطار من أسرار منتقیٰ الأخبار، المملکۃ العربیۃ السعودیۃ: دار ابن الجوزی، ۱۴۲۷ھ۔

۱۰۲- محمد بن علی الشوکانیؒ، إرشاد الفحول إلی تحقیق الحق من علم الأصول، الریاض: دار الفضیلۃ، ۱۴۲۱ھ۔

۱۰۳- محمد بن عیسی الترمذیؒ، سنن الترمذي، کراچی: قدیمی کتب خانہ [س-ن]۔

۱۰۴- محمد بن یزید القزوینیؒ، سنن ابن ماجه، ملتان: المکتبۃ الفاروقیۃ [س-ن]۔

۱۰۵- محمد طاہر گجراتیؒ، مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزیل ولطائف الأخبار، المدینۃ المنورۃ: مکتبۃ دار الایمان، ۱۴۱۵ھ/۱۹۹۴ء۔

۱۰۶- محمد عبداللہ بن نورلدّین، النجم الثاقب في القضیة علی بن ابي طالب، لاہور: جہانگیر بک ڈپو، ۱۳۶۰ھ۔

۱۰۷- محمود الآلوسی البغدادیؒ، روح المعانی في تفسیر القرآن العظیم والسبع المثاني، بیروت: ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ، [س-ن]۔

۱۰۸- محی الدین ابن عربیؒ، فصوص الحکم، بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۹۴۶ء۔

۱۰۹- محی الدین ابن عربیؒ، الفتوحات المکیة، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۹۹۹ء۔

۱۱۰- محی الدین النوویؒ، شرح النووي علی مسلم، بیت الافکار الدولیۃ [س-ن]۔

۱۱۱- مسلم بن حجاج القشیریؒ، صحیح مسلم، ملتان: دار الحدیث، [س-ن]۔

۱۱۲- مصطفیٰ السباعیؒ، السنة و مکانتها في التشریع الإسلامي، مصر: المکتب الاسلامی-دار الوراق، ۲۰۰۰ء۔

۱۱۳- مصطفیٰ زید، المصلحة في التشریع الاسلامي ونجم الدین الطوفي، قاہرہ: دار الفکر العربی، ۱۳۸۴ھ/۱۹۶۴م۔

۱۱۴۔ ملا علی قاریؒ، المصنوع في معرفة الحديث الموضوع [الموضوعات الصغرىٰ]، بیروت: دار البشائر الاسلامیۃ، ۱۴۱۴ھ/۱۹۹۴ء۔

۱۱۵۔ موفق الدین ابن قدامہ المقدسیؒ، المغنی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۵ھ۔

۱۱۶۔ موفق بن احمد المکیؒ، المناقب الموفق، حیدر آباد: مجلس دائرۃ المعارف النظامیۃ، ۱۳۲۱ھ۔

۱۱۷۔ موفق بن احمد المکیؒ، مناقب الامام الاعظم، کوئٹہ: مکتبہ اسلامیہ، ۱۴۰۷ھ۔

۱۱۸۔ مُلّا نظام الدینؒ، فتاویٰ عالمگیری، لاہور: حامد اینڈ کو [س۔ن]۔

۱۱۹۔ نجم الدین الحلی، المعتبر فی الشرح المختصر، ایران: مؤسسۃ سید الشہداء، ۱۳۶۴ھ۔

۱۲۰۔ نجم الدین طوفیؒ، شرح مختصر الروضۃ، المملکۃ العربیۃ السعودیۃ: وزارۃ الشؤون الاسلامیۃ والاوقاف والدعوۃ والارشاد، ۱۴۱۹ھ/۱۹۹۸ء۔

۱۲۱۔ یوسف بن عبد البرؒ، جامع بیان العلم وفضله، المملکۃ العربیۃ السعودیۃ: دار ابن الجوزی، ۱۴۱۴ھ۔

(2) اردو کتابیں

۱۲۲۔ احمد حسین صدیقی، دبستانوں کا دبستان، کراچی: محمد حسین اکیڈمی، ۲۰۰۳ء۔

۱۲۳۔ امیر عارفی، نیاز فتح پوری، دہلی: انجمن ترقی اردو ہند اپریل ۱۹۷۷ء۔

۱۲۴۔ پیر کرم شاہ الازہریؒ، سنت خیر الانام، اسلام آباد: دعوۃ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، [س۔ن]۔

۱۲۵۔ جمال پانی پتی، اختلاف کے پہلو، کراچی: اکادمی بازیافت، ۲۰۰۲ء۔

۱۲۶۔ حضرت شاہ سیّد محمد ذوقی، سرّ دلبراں، لاہور: الفیصل، ۲۰۰۸ء۔

۱۲۷۔ خالد محمود، آثار التشریع، لاہور: دار المعارف، [س۔ن]۔

۱۲۸۔ ڈاکٹر صبحی محمصانی، فلسفۂ شریعت اسلام، [مترجم: مولوی محمد احمد رضوی]، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۹۹ء۔

۱۲۹۔ ڈاکٹر قاضی عبد القادر، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ، کراچی: شعبہ تصنیف وتالیف وترجمہ، کراچی یونی ورسٹی، ۱۹۹۴ء۔

۱۳۰۔ رواس قلعہ جی، فقہ عبد اللہ بن مسعودؓ، لاہور: ادارہ معارف اسلامی، منصورہ، ۱۹۹۲ء۔

۱۳۱۔ زاہد صدیق مغل، اسلامی بینکاری اور جمہوریت: فکری پس منظر اور تنقیدی جائزہ، لاہور: مکتبہ وراثت، ۲۰۱۲ء۔

۱۳۲۔ سالک مرحوم کے طنزیہ وفکاہیہ کالم ''افکار وحوادث'' کے غیر سیاسی انتخاب، جلد اوّل، مرتبہ محمد حمزہ فاروقی۔

۱۳۳۔ سعید انصاری، سیر الصحابیات، اعظم گڑھ: دار المصنفین۔ ۱۳۴۱ھ۔

۱۳۴۔ سفیر اختر، سیّد ابو الاعلیٰ مودودی اور ان کا سرمایہ قلم، واہ کینٹ: ادارۃ المعارف، ۲۰۰۴ء۔

۱۳۵۔ سید ابو الاعلیٰ مودودیؒ، سنت کی آئینی حیثیت، لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۹۷ء۔

۱۳۶- سید ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیمات، لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۲۰۰۶ء۔
۱۳۷- سید ابوالحسن علی ندویؒ، مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کش مکش، کراچی: مجلس نشریات اسلام، [س-ن]۔
۱۳۸- سید سلیمان ندویؒ، حیاتِ شبلیؒ، اعظم گڑھ: دارالمصنفین [س-ن]۔
۱۳۹- سید محمد سلیم، مغربی فلسفۂ تعلیم کا تنقیدی مطالعہ، لاہور: تنظیم اساتذہ، ۱۹۸۹ء۔
۱۴۰- سیّد احمد خان، خطوطِ سرسیّد [مرتب: راس مسعود]، بدایوں: نظامی پریس، ۱۹۲۴ء۔
۱۴۱- سیّد احمد خان، سفرنامہ پنجاب [مرتب: سیّد اقبال علی] علی گڑھ: انسٹی ٹیوٹ، ۱۸۸۴ء۔
۱۴۲- سیّد احمد خان، مقالاتِ سرسیّد [مرتب، شیخ محمد اسمٰعیل پانی پتی]، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۱ء۔
۱۴۳- سیّد احمد خان، آخری مضامین [مرتب: امام الدین گجراتی] لاہور: کوآپریٹو پرنٹنگ پریس، [س-ن]۔
۱۴۴- سیّد احمد خاں، الخطبات الاحمدیہ فی العرب والسیرۃ المحمدیہ، لاہور: مسلم پرنٹنگ ورکس [س-ن]۔
۱۴۵- سیّد احمد خاں، تہذیب الاخلاق [مرتب: منشی فضل دین] لاہور: مصطفائی پریس، ۱۸۹۵ء۔
۱۴۶- سیّد حسن عسکری، مجموعہ حسن عسکری، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۴ء۔
۱۴۷- شاہ ولی اللہؒ، الفوز الکبیر فی اُصول التفسیر [اُردو ترجمہ: رشید احمد انصاری]، دہلی: مکتبہ برہان [س-ن]۔
۱۴۸- طارق جان، دانش وری یا تخریب کاری، ادارہ پاکستانیات ۴۸۶ سیٹلائیٹ ٹاؤن گوجرانوالہ، [س-ن]۔
۱۴۹- طارق جان، سیکولرزم: مغالطے اور مباحث، اسلام آباد: ایمل مطبوعات، ۲۰۱۲ء۔
۱۵۰- ظفر حسن، سرسید اور حالی کا نظریۂ فطرت، لاہور: ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۹۰ء۔
۱۵۱- عبدالقادر الجیلانیؒ، فیوض یزدانی ترجمہ الفتح الربانی، مترجم: عاشق الٰہی میرٹھی، کراچی: مدینہ پبلشنگ کمپنی، ۱۹۸۲ء۔
۱۵۲- علی عباس جلال پوری، روایاتِ فلسفہ، لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۰ء۔
۱۵۳- علی یاسر [مرتب]، اہل قلم ڈائریکٹری، اکادمی ادبیات پاکستان، ۲۰۱۰ء۔
۱۵۴- قاضی عبدالصمد الصارم، تاریخ التفسیر، کراچی: میر محمد کتب خانہ [س-ن]۔
۱۵۵- قاضی قیصر الاسلام، تاریخ فلسفہ مغرب: قدیم یونان سے عہد جدید تک، کراچی: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۲۰۰۲ء۔
۱۵۶- قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۲۰۰۰ء۔
۱۵۷- قاضی یار محمد، اسلامی قربانی، ضلع کانگڑہ ریاض ہند، ۱۹۱۰ء۔
۱۵۸- کلیمنٹ سی۔ جے۔ ویب، تاریخ فلسفہ [مترجم، مولوی احسان احمد]، کراچی: شعبہ تصنیف و تالیف و ترجمہ، جامعہ کراچی، ۱۹۸۹ء۔
۱۵۹- گوپی چند نارنگ، ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، ۲۰۰۴ء۔

۱۶۰- ماہرالقادری، یادِ رفتگاں، لاہور: البدر پبلی کیشنز، ۱۹۸۶ء۔

۱۶۱- محمد اسحاق صدیقی، خدا کا تصوّر اور اس کا ارتقاء، لکھنو: احباب پبلشرز، ۱۹۶۴ء۔

۱۶۲- محمد اقبال سلیمانی، براہین وحی، امرتسر: مکتبہ امتِ مسلمۂ ہند، اپریل ۱۹۴۱ء۔

۱۶۳- محمد تقی امینیؒ، احکامِ شرعیہ میں حالات و زمانے کی رعایت، لاہور: سندھ ساگر اکادمی، ۱۹۶۹ء۔

۱۶۴- محمد قاسم نانوتویؒ، تصفیۃ العقائد، دیوبند: کتب خانہ عزیزیہ، [س-ن]۔

۱۶۵- محمد یحییٰ تنہا، سیر المصنفین، دہلی: مکتبہ جامعہ ملیہ [س-ن]۔

۱۶۶- محمد حنیف ندویؒ، مطالعۂ حدیث، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۸۷ء۔

۱۶۷- مرزا غلام احمد قادیانی، دافع البلاء و معیار اھل الاصطفاء، قادیان: مطبع ضیاء الاسلام، ۱۹۰۲ء۔

۱۶۸- مرزا غلام احمد قادیانی، مجموعۂ اشتہارات، ربوہ: الشرکتہ الاسلامیہ، [س-ن]۔

۱۶۹- مرزا غلام احمد قادیانی، نزول المسیح، قادیان: مطبع ضیاء الاسلام، ۱۹۰۹ء۔

۱۷۰- مرزا غلام احمد قادیانی، ازالۂ اوہام، امرتسر: مطبع ریاض ھند، ۱۳۰۸ھ۔

۱۷۱- مرزا غلام احمد قادیانی، اعجازِ احمدی، قادیان: مطبع ضیاء الاسلام، ۱۹۰۲ء۔

۱۷۲- مرزا غلام احمد قادیانی، انجام آتھم، قادیان: مطبع ضیاء الاسلام، [س-ن]۔

۱۷۳- مرزا غلام احمد قادیانی، ایک غلطی کا ازالہ، جھنگ: ناظر تالیف و تصنیف پبلی شر [س-ن]۔

۱۷۴- مرزا غلام احمد قادیانی، چشمہ معرفت، قادیان: مطبع انوار احمدیہ، ۱۹۰۸ء۔

۱۷۵- مرزا غلام احمد قادیانی، حقیقۃ الوحی، قادیان: مطبع میگزین، ۱۹۰۷ء۔

۱۷۶- مرزا غلام احمد قادیانی، ملفوظاتِ احمدیہ، لاہور: احمدیہ انجمن اشاعت اسلام، [س-ن]۔

۱۷۷- مرزا غلام احمد قادیانی، نجم الھدیٰ، قادیان: مطبع ضیاء الاسلام [س-ن]۔

۱۷۸- مرزا غلام احمد قادیانی، آئینہ کمالاتِ اسلام، قادیان: مطبع ریاضِ ھند، ۱۸۹۳ء۔

۱۷۹- مسافرانِ لندن [مرتب: شیخ محمد اسمٰعیل پانی پتی]، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۱ء۔

۱۸۰- مناظر احسن گیلانیؒ، تدوین حدیث، کراچی: ادارہ مجلس علمی، ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۶ء۔

۱۸۱- منظور احمد، نظریہ اور پاکستان، کراچی: شوکت ثریا پاریکھ فاؤنڈیشن [س-ن]۔

۱۸۲- منظور احمد، یادوں کی تسبیح، [مؤلف: قاضی عبدالقادر]، کراچی: مکتبۃ الھدیٰ، ۲۰۰۸ء۔

۱۸۳- مولوی عبدالحق، چند ہم عصر، کراچی: ناظم پریس، ۱۹۵۰ء۔

۱۸۴- نذیر احمدؒ، موعظہ حسنہ، دہلی: مطبع انصاری، ۱۸۹۰ء۔

۱۸۵- نواب محسن الملک، مکاتبات الخلان فی اصول التفسیر و علوم القرآن [مرتب: محمد عثمان مقبول]، علی گڑھ: مطبع احمدی، ۱۹۱۵ء۔

۱۸۶۔ نیاز فتح پوری، قمر زمانی بیگم: علامہ نیاز فتح پوری کی انوکھی داستان معاشقہ، [مرتب: ڈاکٹر فرمان فتح پوری]، کراچی: اردو اکیڈمی، ۱۹۷۹ء۔
۱۸۷۔ نیاز فتح پوری، قمر زمانی بیگم [مرتب: ڈاکٹر فرمان فتح پوری]، کراچی: اردو اکیڈمی، ۱۹۷۹ء۔
۱۸۸۔ نیاز فتح پوری، مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ، لاہور: آواز اشاعت گھر [س۔ن]۔
۱۸۹۔ نیاز فتح پوری، من ویزداں، لاہور: فکشن ہاؤس، ۲۰۰۵۔

(3) مضامین ومقالات

۱۹۰۔ تقی الدین ابن تیمیہؒ، ''معارج الوصول''، في مجموع فتاوی، الریاض: مکتبۃ الملک فھد الوطنیۃ، ۱۴۲۵ھ۔
۱۹۱۔ حبیب الرحمٰن اعظمیؒ، ''نصرۃ الحدیث''، مشمولہ، رسائل اعظمی، کراچی: زمزم پبلشر، ۲۰۰۹ء۔
۱۹۲۔ خالد علوی، ''علامہ اقبال اور حدیث''، مشمولہ، علامہ اقبال کا تصور اجتہاد [مرتبین: ایوب صابر، محمد سہیل عمر]، لاہور: اقبال اکادمی، ۲۰۰۸ء۔
۱۹۳۔ زاہد صدیق مغل، ''اسلام، ہیومن رائٹس اور جمہوریت''، مشمولہ اسلامی بینکاری اور جمہوریت: فکری پس منظر اور تنقیدی جائزہ، لاہور: مکتبہ وراثت، ۲۰۱۲ء۔
۱۹۴۔ سیّد سلیمان ندویؒ، ''سود اور صحف انبیا''، مشمولہ مقالاتِ سلیمان [مرتبہ: شاہ معین الدّین احمد ندویؒ]، اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۹۰ء۔
۱۹۵۔ عبد الوہاب سوری، ''مغربی تہذیب کے اصول ومبادی''، مشمولہ سرمایہ دارانہ نظام: ایک تنقیدی جائزہ، [مرتب: محمد احمد حافظ]، کراچی: الغزالی پبلی کیشنز، ۲۰۰۹ء۔
۱۹۶۔ مجنوں گورکھپوری، خود نوشت، مشمولہ ''ارمغان مجنوں'' مرتبہ صہبا لکھنوی، شبنم رومانی، کراچی: مجنوں اکیڈمی، ۱۹۸۰ء۔
۱۹۷۔ منظور احمد، پس چہ باید کرد؟ ''لوگ ہم سے نفرت کیوں کرتے ہیں؟'' بش / مسلمان، کراچی: شوکت ثریا پاریکھ فاؤنڈیشن [س۔ن]۔
۱۹۸۔ منظور احمد، ''اسلام اور پاکستان''، مشمولہ اسلام۔چند فکری مسائل، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۴ء۔
۱۹۹۔ منظور احمد، ''اسلامی فکر کی بصیرت اور اقبال''، مشمولہ اقبال شناسی، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۲ء۔
۲۰۰۔ منظور احمد، ''اسلام، قانون اور اخلاقیات''، مشمولہ اسلام۔چند فکری مسائل، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۴ء۔
۲۰۱۔ منظور احمد، ''اقبال کا فلسفۂ مذہب''، مشمولہ اقبال شناسی، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۲ء۔
۲۰۲۔ منظور احمد، ''پیش لفظ''، مشمولہ اسلام۔چند فکری مسائل، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۴ء۔

۲۰۳۔ منظور احمد، ''پیش لفظ''، مشمولہ اقبال شناسی، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۲ء۔
۲۰۴۔ منظور احمد، ''ثابت قدمی''، مشمولہ اسلام اور زندگی، کراچی: ہمدرد فاؤنڈیشن، ۲۰۰۴ء۔
۲۰۵۔ منظور احمد، ''ثبات، تغیر اور نشاۃ ثانیہ''، مشمولہ اسلام- چند فکری مسائل، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۴ء۔
۲۰۶۔ منظور احمد، ''چند تعلیمی مسائل''، مشمولہ اسلام- چند فکری مسائل، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۴ء۔
۲۰۷۔ منظور احمد، ''چند توجہ طلب مسائل''، مشمولہ اسلام- چند فکری مسائل، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۴ء۔
۲۰۸۔ منظور احمد، ''حواشی''، مشمولہ اسلام- چند فکری مسائل، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۴ء۔
۲۰۹۔ منظور احمد، ''خدا''، مشمولہ اسلام- چند فکری مسائل، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۴ء۔
۲۱۰۔ منظور احمد، ''خدا، خودی اور زمان و مکان''، مشمولہ اقبال شناسی، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۲ء۔
۲۱۱۔ منظور احمد، ''عصر حاضر میں اسلام کی تفہیم''، مشمولہ اسلام- چند فکری مسائل، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۴ء۔
۲۱۲۔ منظور احمد، ''لڈوگ وٹگنسٹائن'' مشمولہ تاریخ فلسفہ [مترجم، مولوی احسان احمد] کراچی: شعبہ تصنیف و تالیف و ترجمہ، جامعہ کراچی، ۱۹۸۹ء۔
۲۱۳۔ منظور احمد، ''مذہب کی صداقت''، مشمولہ اسلام- چند فکری مسائل، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۴ء۔

(4) اخبارات، رسائل و جرائد

۲۱۴۔ اخبار بدر، جلد ۲ نمبر ۷۳، ۲۶ر فروری ۱۹۲۴ء۔
۲۱۵۔ ترجمان القرآن، جولائی- اگست، ۱۹۴۵ء۔
۲۱۶۔ جمال پانی پتی، ''نقطہ نظر کی بلخ اور موضوع کا خرگوش''، مشمولہ مکالمہ، کراچی: اکادمی بازیافت، شمارہ ۱۳ر جولائی- ستمبر ۲۰۰۴ء۔
۲۱۷۔ جمال پانی پتی، ''ڈاکٹر منظور احمد کا اسلام'' مشمولہ مکالمہ، کراچی: اکادمی بازیافت، شمارہ ۱۳ر جولائی- ستمبر ۲۰۰۴ء۔
۲۱۸۔ چہ دلاور است، [مرتبین: سلمان چشتی، ریحان چشتی، خالد جامعی] کراچی: شعبہ تصنیف و تالیف و ترجمہ جامعہ کراچی، ۲۰۰۷ء۔
۲۱۹۔ ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری، ''لبرل ازم کیا ہے؟'' مشمولہ ماہنامہ سنابل، اکتوبر- نومبر، ۲۰۱۲ء۔
۲۲۰۔ ڈاکٹر فریحہ نگہت، ''مابعد الطبیعیات کے بنیادی مباحث''، مشمولہ مجلّہ دریافت، اسلام آباد: نمل یونی ورسٹی، شمارہ نمبر ۱۲۔
۲۲۱۔ روزنامہ ایکسپریس، اسلام آباد، ۵ر ستمبر ۲۰۰۷ء۔
۲۲۲۔ روزنامہ نوائے وقت، ۲۴ر اگست ۲۰۰۸ء۔

۲۲۳- روزنامہ نوائے وقت، ۲۵/اگست ۲۰۰۸ء۔

۲۲۴- روزنامہ نوائے وقت، ۲۶/اگست ۲۰۰۸ء۔

۲۲۵- روزنامہ ایکس پریس، اسلام آباد، ۱۲/جولائی ۲۰۰۹ء۔

۲۲۶- روزنامہ ''انقلاب'' یکم اکتوبر ۱۹۳۱ء۔

۲۲۷- روزنامہ ''انقلاب'' ۱۲ اکتوبر ۱۹۳۱ء۔

۲۲۸- روزنامہ ''انقلاب'' ۲۳/ستمبر ۱۹۳۱ء۔

۲۲۹- روزنامہ ''انقلاب'' ۱۹/ستمبر ۱۹۳۱ء۔

۲۳۰- زاہد صدیق مغل، ''سائنسی طریقۂ علم کیا ہے؟: سائنٹیفک میتھڈ اور مذہب'' [حصہ اوّل]؛ زاہد صدیق مغل، سید محبوب الحسن، ''کیا اسلام سائنسی مذہب ہے؟: سائنسی طریقۂ علم کا اسلامی جائزہ'' [قسط دوم]، مشمولہ ''جریدہ''، نمبر ۳۷، کراچی: شعبۂ تصنیف و تالیف و ترجمہ جامعہ کراچی، ۲۰۰۶۔

۲۳۱- سالنامہ ''نگار'' [کراچی]، نیاز نمبر حصہ اول، ۱۹۶۳ء۔

۲۳۲- سہ ماہی ''اجتہاد''، اسلام آباد، ۱: ۲، دسمبر ۲۰۰۷ء۔

۲۳۳- سہ ماہی ''تہذیب و روایت''، لاہور: مکتبہ روایت، جنوری ۱۹۹۰ء۔

۲۳۴- سید حسین نصر، ''عقل اور وجدان'' [ترجمہ: احمد جاوید]، مشمولہ اقبالیات ۲: ۲۷، جولائی ۱۹۸۶ء، اقبالیات ۲: ۴۷، جولائی- ستمبر ۲۰۰۶ء۔

۲۳۵- عبدالوہاب سوری، ''مسلم معاشرہ اور مغربی تہذیب کا چیلنج: ٹیکنالوجی کی بحث''، مشمولہ ماہ نامہ البرہان، لاہور، اگست ۲۰۱۱ء۔

۲۳۶- عدنان محمد جمعہ، رفع الحرج في التشريعية الاسلامية، صفحات ۱۰۰-۱۰۳، بحوالہ ریاض الحسن نوری، ''نصوص اور مصالح مرسلہ'' مشمولہ سہ ماہی منہاج، لاہور: مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری، جنوری ۱۹۸۶ء، مصادر شریعت نمبر، حصہ سوم۔

۲۳۷- علی محمد رضوی، ''جدیدیت: دینی اور لادینی پس منظر''، مشمولہ ساحل، جولائی- اگست، ۱۹۹۹ء۔

۲۳۸- ماہ نامہ ''الفرقان'' لکھنؤ، مارچ ۱۹۹۸ء۔

۲۳۹- ماہ نامہ ''ترجمان القرآن'' [لاہور]، اکتوبر ۱۹۹۷ء۔

۲۴۰- ماہ نامہ ''معارف'' اعظم گڑھ، اکتوبر ۱۹۴۵ء۔

۲۴۱- ماہ نامہ ''معارف'' اعظم گڑھ، ستمبر ۱۹۴۵ء۔

۲۴۲- محمد اسحاق صدیقی، ''کچھ نگار کے ''خدا نمبر'' کے بارے میں'' مشمولہ ماہنامہ فروغ اردو، لکھنؤ، اکتوبر ۱۹۶۴ء۔

۲۴۳- ''مکالمہ'' [کراچی]، جولائی- دسمبر ۲۰۰۴ء، نمبر ۱۳۔

۲۴۴- منظور احمد، ''پاکستان'' مشمولہ پندرہ روزہ معارف فیچر، کراچی، یکم اگست ۲۰۰۸ء۔

۲۴۵- منظور احمد، ''روایت، جدیدیت اور لسانیات''، مشمولہ ماہ نامہ صریر، جلد ۱۵، شمارہ ۶۵، نومبر ۲۰۰۳ء۔

۲۴۶- منظور احمد، "علم کے امین" مشمولہ ماہ نامہ "تعمیرِ افکار" [کراچی] علامہ طاسین نمبر، جون-جولائی، اگست ۲۰۰۶ء۔
۲۴۷- منظور احمد، "نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام"، مشمولہ سہ ماہی المعارف، لاہور، اکتوبر-دسمبر ۲۰۰۵ء۔
۲۴۸- نیاز فتح پوری، "باب الاستفسار"، مشمولہ ماہ نامہ "نگار"، اکتوبر ۱۹۶۰ء۔
۲۴۹- نیاز فتح پوری، "باب المراسلة والمناظرة: احمدی جماعت"، مشمولہ ماہنامہ نگار، نومبر ۱۹۵۹ء۔
۲۵۰- نیاز فتح پوری، "چند گھنٹے قادیان میں"، مشمولہ ماہ نامہ "نگار"، ستمبر ۱۹۶۰ء۔
۲۵۱- نیاز فتح پوری، "ملاحظات"، مشمولہ ماہ نامہ "نگار"، نومبر ۱۹۶۱ء۔
۲۵۲- ہفتہ وار "سرفراز" لکھنؤ، ۹ر دسمبر ۱۹۶۳ء۔
۲۵۳- *Le Monde et La Vie*, March 1964 بحوالہ سہ ماہی "تہذیب و روایت" لاہور: جنوری ۱۹۹۰ء۔
۲۵۴- *Le Monde et La Vie*, November 1963 بحوالہ سہ ماہی "تہذیب و روایت" لاہور: جنوری ۱۹۹۰ء۔

(5) English Books

255- A. E. Taylor, *Plato: The Man and his Work,* London: Methuen & Co. Ltd., 1960.
256- A. F. Chalmers, *What is this Thing Called Science?: an Assessment of the Nature and Status of Science and its Methods.* England: Open University Press, 1988.
257- A. J. Ayer, *Logical Positivism,* USA: The Free Press, 1959.
258- A. Sprenger, *On the Origin and Progress of Writting Down Historical Facts among the Muslims.* Jornd of the Asiatic Society of Begal, 1856.
259- A.H. Smith, *Kantian Studies,* Oxford: Clarendon Press 1947.
260- Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence,* Islamic Research Institute, 1970.
261- Albert J. Fritsch, Paul Gallimore, *Healing Appalachia: Sustainable Living Through Appropriate Technology,* Kentucky: University Press of Kentucky, 2007.
262- Alex Rosenberg, *Philosophy of Science: A Contemporary Introduction,* New York: Routledge, 2000.
263- Alexander koyré, *Metaphysics and Measurment: Essays in Scientific Revolution,* London: Chapman and Hall, 1968.
264- Alfred North Whitehead, "*Process and Reality*", eds., David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, Free Press, 1979.

265- Alvin Toffler, *Future Shock,* New York: Bantam Books, 1990.

266- Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India & Paksitan: [1857-1964],* India: Oxford University Press, 1970.

267- Baradat Leon, *Political Ideologies: Their Origins and Impact,*New Jersey: Prentice Hall, 2000.

268- Benedetto Croce, *What Is Living and What Is Dead of the Philosophy of Hegel,* [trans., Douglas Ainslie] London: Macmillan, 1915.

269- Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought, and Reality,* [ed., John B. Carroll], USA: The MIT Press, 1956.

270- Bernard Lewis, *The Political Language of Islam,* Chicago: University of Chicago Press, 1988.

271- Bertrand Russell, *The Impact of Science on Society,* New York: AMS Press, 1968.

272- Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy,* Oxford: Oxford University Press, 1959.

273- Brian Garrett, *What is this Thing Called Metaphysics?,* New York: Routledge, 2011.

274- Bruno Latour, *Science in Action,* Cambridge: Harvard University Press, 1987.

275- C. J. Friedrich, ed., *The Philosophy of Hegel,* New York: Random House, 1953.

276- C.E. Ayers, *The Theory of Economic Progress: A Study of the Fundamentals of Economic Development and Cultural Change,* New York: Schocken Books, 1962.

277- C.E.M. Joad, *Decadence: A Philosophical Inquiry,* Kessinger Publishing, 2008.

278- Charles Sanders Peirce, *Peirce on Signs: Writings on Semiotic,* [ed., James Hoopes], University of North Carolina Press, 1991.

279- Charles Singer, *A Short History of Science to the Nineteenth Century,* Oxford: Clarendon Press, 1941.

280- Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity,* UK: Cambridge University Press, 1989.

281- Clement C.J. Webb, *A History of Philosophy,* New York: Henry Holt and Company.

282- Colin Wilson, *Beyond the Outsider: The Philosophy of the Future,* Houghton Mifflin, 1995.

283- D.C Stove, *Probability and Hume's Inductive Scepticism*, Oxford: Oxford University Press, 1973.

284- Dafna Lemish, *The Routledge International Handbook of Children, Adolescents, and Media*, London: Routledge, 2013.

285- David E. Roberts, *Existentialism and Religious Belief*, New York: Oxford University Press, 1959.

286- David Hume, *A Treatise of Human Nature*, edition by David Fate Norton and Mary J. Norton, Oxford: Oxford University Press 2000.

287- David Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford: Clarendon Press, 1902.

288- Des Raj Bhandari, *History of European Political Philosophy*, Bangalore: Print. & Pub. Co., 1963.

289- Donald D Evans, *The Logic of Self-involvement (The Library of Philosophy and theology)*, London: SCM Press, 1963.

290- Douglas Dewar, *The Transformist Illusion*, Sophia Perennis, 2005.

291- E. J. Lowe, *A Survey of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

292- E.E. Harris, *The Foundation of Metaphysics in Science*. London: George Allen and Unwin, 1965.

293- E.E. Harris, *The Restitution of Metaphysics*. New York: Humanity Books, 2000.

294- Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, [tr., Dorion Cairns], Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1999.

295- Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press, 1970.

296- Edwin Arthur Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, New York: Dover Publication, Inc., 2003.

297- Erich Fromm, *Escape from Freedom*, New York: Open Road Media, 2013.

298- Erich Fromm, *The Sane Society*, New York: Routledge Classics, 2002.

299- Ernst Friedrich Schumacher, *A Guide for the Perplexed*, New York: Harper and Row, 1977.

300- Evan Shute, *Flaws in the Theory of Evolution*, Nutley, NJ: Craig Press, 1976.

301- Evelyn Baring Earl of Cromer, *Modern Egypt*, New York: Macmillan Company, 1916.

302- Francis Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and Creation of Prosperity*, Free Press, 1995.

303- Franklin Baumer, *Religion and the Rise of Scepticism*, New York: Harcourt, Brace & Company, 1960.

304- Fritjof Capra, *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*, New York: Bantam Books, 1988.

305- Fritjof Capra, *Uncommon Wisdom: Conversation with Remarkable People*, London: Fontana, 1989.

306- Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums.*, 9 Vol., E.J. Brill, Leiden, 1966.

307- G. W. F. Hegel, *Lectures on Philosophy of History*, [trans., J. Silbree], New York: Dover Publications, 1956.

308- G. W. F. Hegel, *Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History*, [trans. R. S. Hartman] New York: Liberal Arts Press, 1953.

309- Georg W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, NewYork: Cosimo, Inc., 2007.

310- George Jacob Holyoake, *English Secularism: A Confession of Belief*, Chicago: The Open Court Publishing Company, 1896.

311- Gilles Deleuze & Felix Guattari, *A Thousand Plateaus Capitalism and Schizophrenia*, [trans., Brian Massumi], London: University of Minnesota Press, 2005.

312- Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, New York: Penguin Books, 2009.

313- Gross Barry, *Analytic Philosophy: An Historical Introduction*, New York: Pegasus, 1970.

314- H.A.R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey*, New York: A Galaxy Book, 1962.

315- Hans-Georg Gadamer, *EPZ Truth and Method (Continuum Impacts)* New York: Continuum, 2004.

316- Harry Gaylord Dorman, *Toward Understanding Islam: Contemporary Apologetic of Islam and Missionary Policy,* New york: Columbia University, 1948.

317- Harvey Gallagher Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective.* New York: The Macmillan Company, 1966.

318- Havelock Ellis, *Studies in The Psychology of Sex: Eonism and Other Supplementary Studies,* F.A. Davis, 1928.

319- Helen Beebee, Nikk Effingham & Philip Goff, *Metaphysics: The Key Concepts,* New York: Routledge, 2010.

320- Henryk Skolimowski, *Living Philosophy: co-Philosophy as aTree of Life,* Arkana, 1992.

321- Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society,* Boston: Beacon Press, 1991.

322- Hermann Cohen, *Religion of Reason: Out of the Sources of Judaism,* London: Continuum International Publishing Group, Ltd., 1972.

323- Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason,* [trans., Norman Kemp Smith], London: MaCmillan and Co. Ltd., 1929.

324- Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals,* [ed., Lara Denis], Canada: Broadview Press, 2002.

325- Imre Lakatos and A. Musgrave, eds., *Criticism and the growth* of *Knowledge,* Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

326- Imre Lakatos, Robert Sonné Cohen, Paul Feyerabend, Marx W. Wartofsky [eds.], *Essays in the Memory of Imre Lakatos,* Springer, 1976.

327- J. Bronowiski and Bruce Mezlish, *The Western Intellectual Tradition,* Great Britin: Penguin Books, 1963.

328- J. Kim and Ernest Sosa Ed. *Metaphysics: An Analogy.* Blackwell Philosophy Anthologies, 1999.

329- J.F. Lyotard, *The Postmodern Condition:A Report on Knowledge,* trans., Geoff B Bennington and Brian Massumi, Minnesota: University of Minnesota Press, 1984.

330- Jacques Barzun, *Science: The Glorious Entertainment,* Harper and Row, 1964.

331- Jaegwon Kim, Ernest Sosa, and Gary S. Rosenkrantz [eds.], *A Companion to Metaphysics,* UK: Blackwell Publishing Ltd, 2009.

332- James Mannion, *Essential Philosophy: Every thing You Need to Understand the World's Greatest Thinkers,* U.K.: David & Charles Book, 2007.

333- Jared Diamond, *The World Until Yesterday: What Can We Learn from Traditional Societies?,* London: Penguin Books Ltd., 2012

334- Jared Diamond, *Guns, Germs and Steel: The Fates of Human Societies,* New York: W.W. Norton & Company, 1999.

335- Javed A. Ansari and S. Zeeshan Arshad, *Business Ethics in Pakistan,* Karachi: Royal Book Company, 2006.

336- John Rawls, *Political Liberalism,* New York: Columbia University Press, 2005.

337- John Rawls, *The Theory of Justice,* New York: Oxford University Press, 1971.

338- John William Navin Sullivan, *The Limitations of Science,* New York: The Viking Press, 1933.

339- Josef Köhler, *Philosophy of Law,* [trans., Adalbert Albrecht], New York: The Macmillan Company, 1921.

340- Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* ACLS, 2008.

341- Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity : Twelve Lectures,* trans., Frederick G. Lawrence, MIT Press, Paperback edition, 1990.

342- Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity,* Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

343- Jürgen Habermas, *Towards a Rational Society,* [trans., Jeremy J. Shapiro], London: Heinemann Educational Books, 1971.

344- Karl Marx, *Karl Marx: A Reader,* Jon Elster [ed.], UK: Cambridge University Press, 1986.

345- Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery,* London: Hutchinson, 1968.

346- Karl Popper, *The Open Universe: An Argument for Indeterminism From the Postscript to The Logic of Scientific Discovery,* [ed., W.W. Bartley, III], New York: Routledge, 2012.

347- Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge,* New York: Basic Books Publishers, 1962.
348- Lewis Memford, *The Condition on Man,* London: A Harvest / HBJ Books 1973.
349- Lilli Alanen & Charlotte Witt, eds., *Feminist Reflections on the History of Philosophy* [The New Synthese Historical Library], Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004.
350- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico- Philosophicus,* [trans., D. F. Pears and B. F. McGuinness] New York: Routledge Classics, 2001.
351- Lynn White, Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis,* Science, March 10, 1967.
352- M. J. Loux, *Metaphysics: A contemporary Introduction.* [3rd ed.] London: Routledge, 2006.
353- Mahomed Ali Jinnah, *Some Recent Speeches and Writings of Mr. Jinnah,* comp. Jamal al-Din Ahmad, S. M. Ashraf, 1947.
354- Mahomed Ali Jinnah, *Speeches, Statements & Messages of the Quaid-e-Azam: 1941 [April 14]-1945,* comp. Khurshid Ahmed Khan Yusufi, Bazm-e-Iqbal, 1996.
355- Malcolm Bowden, *The Rise of the Evolution Fraud: An Exposure of Its Roots,* Bromely Kent: Sovereign Publications, 1982.
356- Marc Lange, *Philosophy of Science: An Anthology,* Oxford: Blackwell Publication, 2007.
357- Mark Jago, *Wettgenstein,* Humanities-Ebooks, 2007.
358- Martin Heidegger, *Being and Time,* Oxford: Blackwell, 1962.
359- Martin Heidegger, *Being and Time,* [trans., John Macquarrie & Edward Robinson] USA: Blackwell Publishing, 1962.
360- Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology, and Other Essays,* New York: Harper Collins, 1982.
361- Maryam Jameelah, *Islam and Modernism,* Lahore: Mohammad Yusuf Khan, 1968.
362- Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments,* Stanford University Press, 2002.
363- Max Webber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* [trans., Talcott Parsons], New York: Routledge, 1930.

364- Michael Denton, *Evolution: A Theory in Crisis,* MD: Adler & Adler, 1986.

365- Michel Foucault & Sylvère Lotringer, *The Politics of Truth,* Los Angeles: Semiotext(e), 2007.

366- Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason,* New York: Vintage Books, 1988.

367- Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* Lahore: Institute of Islamic Culture, 2009.

368- Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi`s Life and Thought,* Islamabad: Islamic Research Institute,1977.

369- Muhammad Mustafa Azmi, *On Schacht's Origins of Muhammadan Junisprudince.* New York: John Wiley, 1985.

370- Muhammad Mustafa Azmi, *Studies in Early Hadith Literature.* Beirut: al-Maktabal-Islami, 1962.

371- Muzaffar Iqbal, *Islam and Science: Explorations in the fundamental Questions of the Islam and Science Discourse,* Lahore: Suhail Academy, 2004.

372- Niall Ferguson, *Civilization: The West and The Rest,* Penguin Books, 2011.

373- Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason,* 2nd ed., London: Macmillan 1923.

374- P. Guyer, *Kant* London & New York: Routledge, 2006.

375- Paul Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge,* London: New Left Books, 1975.

376- Paul Feyerabend, *Farewell to Reason.* New York: Verso, 1987.

377- Paul Feyerabend, *Science in a Free Society,* London: New Left Books, 1978.

378- Peter L. Berger, *The Desecularization of the World, Roourgent Religion and World Politics,* Michigan: William B Eerdmans Publishing co., 1999.

379- Philipp G. Frank, *Philosophy of Science: The Link Between Science and Philosophy,* Connecticut: Greenwood Press Publishers, 1974.

380- Pierre Lecomte do Noüy, *Human Destiny,* Longmans: Green and Co., 1947.

381- R. Joseph McCarthy, *Freedom and Fulfilment: An Annoted Translation of al-Ghazzalis al-Munqidh min al-dalal and other Relevant Works of al-Ghazzali,* Boston, 1980.

382- René Descartes, *The Principles of Philosophy,* [tr., John Veitch], Kessinger Publication, 2004.

383- Reynold Alleyne Nicholson, *A Literary History of Arabs,* Cambridge University Press,1953.

384- Rich Ling, *The Mobile Connection: The Cell Phone's Impact on Society,* San Francisco: Morgan Kaufmann Publications, 2004.

385- Richard C. Martin, Mark R. Woodward, and Dwi S. Atmaja, eds., *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol,* Oxford: Oneworld, 2003.

386- Richard M. Gale, *The Blackwell Guide to Metaphysics.* Oxofrd: Blackwell, 2000.

387- Richard P. Feynman, *Six Easy Pieces: Essentials of Physics Explained by Its Most Brilliant Teacher,* New York: Basic Books, 2011.

388- Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity,* UK: Cambridge University Press, 1989.

389- Robert B. Pippen, *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfaction of European High Culture,* Chicago: Chicago University Press Chicago, 1999.

390- Robert B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture,* UK: Blackwell Publishers, 1999.

391- Robert C. Scharff, Val Dusek, *Philosophy of Technology: The Technological Condition - An Anthology,* Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

392- Roger W. Brown, *Language Thought & Culture,* [ed., Paul Henle], US: University of Machigan Press, 1958.

393- Rudolph Carnap, *The Unity of Science,* Oxon: Routledge, 2011.

394- S. Korner, *Kant,* England: Penguin Books, 1977.

395- Samir Okasha, *Philosophy of Science: A Very Short Introduction,*Oxford: Oxford University Press, 2002.

396- Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remarking of World Order,* Penguin Books, 1997.

397- Seyyed Hussein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man,* Chicago: ABC International Group, 2001.

398- Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man,* London: Unwin Paperbacks, 1990.

399- Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis,* [trans. Joan Riviere], Georg Allen and Unwin Ltd., 1949.

400- Sir Karl Raimund Popper, *The Philosophy of Karl Popper,* Volume 1, [ed., Paul Arthur Schilpp], Lasalle, IL: Open Court Pub Co., 1974.

401- Soren Kierkegaard, Either/or: *A Fragment of life [penguin classics],* New York: Penguin Books 1992.

402- Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling,* eds., Stephen Evans and Sylvia Walsh, New York: Cambridge University Press, 2006.

403- Stanley M. Honer, Thomas C. Hunt, Dennis L. Okholm, [eds.], *Invitation to Philosophy: Issues and Options,* Wadsworth Pub. Co., 1996.

404- Stephen G. Brush, *Fruitful Encounters: The Origin of the Solar System and of the Moon from Chamberlin to Apollo,* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

405- Theodore Zeldin, *The French,* London: The Harvill Press, 1997.

406- Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions,* Chicago: Chicago University Press, 1996.

407- Touraine Alain, *Critique of Modernity,* [Trans., David Malcy], Cambridge: Blackwell 1995.

408- W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazzali,* Chicago: Kazi Publications, 1982.

409- W.A. Robson, *Civilization and the Growth of Law.* London: Macmillan & Co. 1935.

410- Weal B. Hallaq, *History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usual al-Fiaq.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

411- Werner Brock, *Existence and Being,* Chicago: H. Regnery & Co., 1949.

412- Wesley J. Wildman and W. Mark Richardson, *Religion and Science: History, Method, Dialogue,* UK: Routledge, 1996.

413- Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, New American Library, 1959.

414- William Henry Hudson, *An Introduction to the Study of Literature*, New Delhi: Atlantic Publishers & Dist., 2006.

415- William P.Berlinghoff and Fernando Quadros Gouvea, *Math Though the Ages: A Gentle History of Teachers and Others*, Oxton House Publishers and Mathematical Association of America, 2004.

416- Ziauddin Sardar, *Explorations in Islamic Science*, London: Mansell Pub., 1989.

417- Ziauddin Sardar, *Postmodernism and the Other: the New Imperialism of Western Culture*, London: Pluto Press, 1998.

418- Alfred von Kremer, *Culturgeschichte Des Orients Unter Den Chalifen*, Wilhelm Braumüller, 1875.

419- Ignác Goldziher, *Muhammedanische Studien* Halle a. S, 1889.

420- Johann Leo Weisgerber, *Vom Weltbild der deutschen Sprache: Die inhaltbezogene Grammatik*, Pädagogischer Verlag, 1953.

421- Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, Göttingen, 1860.

422- Vincenzo M. Poggi, *Un classico della spiritualità musulmana: Saggio monografico sul Munqid di al-Gazali*, Roma: Gregorian Biblical BookShop, 1967.

(6) Selected Articles

423- Abdul Wahab Suri, "What is Living and What is Dead in Iqbal: A Critical Attempt to Understand Apparently Incommensurable Hermeneutical Circles Prevailing in Iqbal's Thought" in *Revisioning Iqbal As a Poet and Muslim Political Thinker*, [Gita Dharampal-Frick, Ali Usman Qasmi and Katia Rostetter, eds.], Pakistan: Oxford, 2011.

424- *Afkar Inquiry*, Vol. 5, Issues 1-5, Tropvale Limited, 1988.

425- Burton Dreben, "On Rawls and Political Liberalism", in *The Cambridge Companion to Rawls*, [ed., Samuel Richard Freeman], UK: Cambridge University Press, 2003.

426- Farhad Khosrokhavar, "Reformist and Moderate Voices in European Islam" in *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, ed., Shireen T. Hunter, New York: M.E. Sharpe, 2009.

427- Francis Fukuyama, "History and September 11" in *Worlds in Collision: Terror and the Future of Global Order*, [eds., Ken Booth and Tim Dunne], New York: Palgrave Macmillan, 2002.

428- Hossein Nasr, "Epistemological Questions: Relations among Intellect, Reason, and Intuition within Diverse Islamic Intellectual Perspectives", in *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*, USA: State University Press of New York Press, 2006.

429- I. Lakatos, "Popper on Demarcation and Induction" in *The Philosophy of Karl Popper*, [ed., P. A. Schilpp, La Salle, Illinois: Open Cort, 1974.

430- Immanuel Kant, "What is Enlightenment",in *Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History, and Moral Practice*, [ed., Ted Humphrey], Indianapolis :Hackett Publishing, 1983.

431- Imre Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Reasearch Programmes", in *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. I. Lakatos and A. Musgrave, Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

432- John Rawls, "Social Unity and Primary Goods" in *Beyond Utilitarianism*, [eds., Amarty Sen and Bernard Williams], Cambridge: Cambridge University Press.

433- José Maria Sbert, "Progress" in *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, [ed., Wolfgang Sachs], New York: Schocken Books, 1962.

434- Julie Owen, "Human Rights as Civil Religion : the Glue for Global Governance?", in *Criticizing Global Governance*, [ed., Markus Lederer], 2005, New York: Palgrave Macmillan.

435- K.R. Popper, "Conjectural Knowledge: My Solution of the Problem of Induction", in *Objective Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, 1972.

436- M.Saeed Shaikh, "Al-Ghazzali: Metaphysics" *in A History of Muslim Philosophy* [ed., M.M. Sharif], Wiesbaden, 1963.

437- Mark Blaug, "Kuhn Versus Lakatos, or Paradigms Versus Research Programmes in the History of Economics" in *Paradigms and Revolutions,* Gary Gutting ed., Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1980.

438- Mark Blaug, "Paradigms versus Research Programmes", in *Philosophy & Methodology of the Social Sciences: Scientific Knowledge as a Social Product,* [ed., Mark J. Smith], California: SAGE Publications Ltd., 2005.

439- Osman Bakr, "The Place of Doubt in Islamic Epistemology: Al-Ghazzali's Philosophical Experience", in *The History and Philosophy of Islamic Science,* Cambridge: Islamic Texts Society, 1999.

440- R.J. Hollingdle, "The Hero as Outsider", in *The Cambridge Companion to Nietzsche,* [eds., Bernd Magnus and Kathleen M. Higgins], Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

441- Sami M. Najm, "The Place and Function of Doubt in the Philosophies of Descartes and al-Ghazali", *Philosophy East and West,* Vol. 16, No. 3/4 (Jul. - Oct., 1966).

442- Seyyed Hossein Nasr, "Chapter Seven: Eternity and the Temporal Order", in *Knowledge and the Sacred: Revisioning Academic Accountability,* New York: SUNY Press, 1989.

443- Thomas Vargish, "Modernism" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy,* [ed., Edward Craig], London and New York: Routledge, 1998.

444- W. Dilthey, "The Hermeneutics of the Human Sciences", in *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to The Present,* ed., Kurt Muller-Vollmer, New York: Continuum, 1985.

445- Giuseppe Furlani, "Dr. J. Obermann, Der philos. und religiose Subjektivismus Ghazalis" [Recensione] in *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi,* Vol. III, No. 2, Perugia, 1922.

(7) Encyclopedia & Dictionaries

446- E.J. Brill, [ed.], *The Encyclopaedia of Islam,*London: Luzac & Co. 1971, Vol. III.

447- J.A. Simpson and E.S.C. Weiner [eds.], *The Oxford English Dictionary,* Oxford: Clarendon Press, 1989.

448- John Daintith & Derek Gjertsen, [eds.], *A Dictionary of Scientists,* New York: Oxford University Press, 1999.

449- John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World,* Oxford University Press, 1995.

450- R.A. Jahangirdar, "Secularism", in *The Social Science Encyclopaedia,* Adam Kuper & Jessica Kuper [eds.], London: Routledge, 1985.

451- Routledge [Firm], *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy,* Oxford: Taylor & Francis Routledge, 2000.

452- *The American Heritage Dictionary of the English Language,* United States: Houghton Mifflin Publication, 1969.

453- *The Encyclopedia of Philosophy,* [ed., Paul Edwards], Vol. 7, New York: Macmillan Publishing Co., 1967.

454- *The New Encyclopædia Britannica,* "Natural Law", Fifteenth Edition, 1983, Vol. 12,

455- Vincent N. Parrillo, *Encyclopedia of Social Problems.* Vol. 2, California: SAGE Publications, 2008.

456- William Darrach Halsey & Emanuel Friedman, *Collier's Encyclopedia,* London: Macmillan Educational Corp., 1981.

(8) Newspapers & Journals

457- "A Survey of Islam" in *The Economist,* Aug 6th 1994.

458- Javed Akber Ansari, "Rejecting Freedom and Progress: The Case Against Capitalism" in *Jareeda,* 29, KU: BCC&T, 2004.

459- Milton Friedman, "The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profit", in *The New York Times* Magazine, September 13, 1970.

460- *The Times*, 30 Sep. 2004.
461- Cornelia Kinger, "From Freedom Without Choice to Choice Without Freedom: the Trajectory of the Modern Subject", in *Constellation* Vol. 11, No. 1, Blackwell Publisher, March 2004.

(9) برقی ماخذ

462- https://www.cia.gov/library/publications [25-12-2013]
463- www.hu.mtu.edu/~tlockha/h3700kuhn.f06.doc [10-12-2011]

محمد ظفر اقبال کی زیرِ تصنیف اور زیرِ طبع کتابیں
[تفصیلی تعارف]

[ا] اسلام اور جدید سائنس نئے تناظر میں [مطبوعہ]

امت مسلمہ اس وقت جن بیرونی یلغار اور اندرونی خلفشار کا شکار ہے، اس نے معاصر علمی و فکری حلقوں میں اس یقین کو راسخ کر دیا ہے کہ دین کی تبلیغ و ترسیل کے لیے پیمانہ، معیار اور کسوٹی عصرِ حاضر اور اس کا مزاج اور اسلوب ہے۔ دین کو موجودہ انسانی ذہن اور فہم کے معیار کے مطابق بیان کر کے ہی لائق تسلیم اور قابل قبول بنایا جا سکتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مخاطب تک داعی کے پیغام وکلام کی راست تفہیم کے بغیر دعوت دین اور دفاع اسلام کا فریضہ بامعنی طور پر ادا نہیں کیا جا سکتا، یہ **کلمو الناس علی قدر عقولھم** کا اقتضا بھی ہے۔ فی زمانہ امت مسلمہ کے زوال و ادبار کے خوف اور مشاغبے نے امت کے عبقری اذہان کو گرفت میں لے کر اپنا اسیر بنا لیا ہے۔ ان کی تمام مخلصانہ دینی دعوت اور دفاع اسلام کی کوششیں، الا ماشاء اللہ، اُصول اور مقاصد دین ہی سے ٹکرانے لگی ہیں —— کلاسیکی اسلامی ذخیرۂ علمیات اور تاریخ سے اگر تاویلاً بھی کوئی جزیہ ہاتھ لگ جائے جس سے جدید ذہن کی تسلی اور جدید زمانے کی تسکین اور حصول کا گمان پیدا ہوتا ہو تو مسلم مفکرین اس کے ذریعے مغربی افکار، اہداف اور اقدار کی اسلام سازی کے درپے ہو جاتے ہیں۔ دین، دینی عقائد و اعمال اور اقدار و تہذیب کو جدید زمانے اور جدید ذہن کے مطابق ڈھال دینے کی طرف شعور اور ارادے کی پوری کوشش، قابلیت اور لیاقت صرف کر دینے نے غیر ارادی طور پر مذہب کے بنیادی جوہر اور مرکزی و کلیدی نکتے، یعنی ایمان بالغیب کی روح، کو بڑی حد تک نقصان پہنچایا ہے۔ اس طرز کی مکمل پیروی اور اسلوب کی مسلسل گردان نے، غیر مسلموں میں اسلام کی تبلیغ تو رہی ایک طرف، خود مسلم نوجوانوں کو اس بات کا عادی بنا دیا ہے کہ وہ ان ہی

دلائل اور اسالیب کا اثر قبول کرتے ہیں جو طبیعیاتی اور عقلی علوم سے میل کھاتا ہو، جو حقائق و واقعات ان خود ساختہ اصولوں اور معیارات سے الگ ہوں یا ماورا ہوں یا ان کے خلاف ہوں جدید مسلم ذہن اس کی قبولیت میں اس ہمہ گیر یقین اور مخبر کی صداقت پر اعتماد کا ثبوت نہیں دیتا جو اسلام کا جوہر خاص ہے۔ بالفاظ دیگر اس کاوش نے غیر ارادی طور پر امت سے براہیمی روح کی سلبیت اور کارتیسی روح کی بیداری کا سامان مہیا کر دیا ہے، جس کے مطابق انسان کا مایۂ امتیاز یقین نہیں، شک ہے۔ محدود دائرے میں عقلی و تجربی علوم کی افادیت سے انکار نہیں، لیکن اثبات دین اور قبولیت مذہب کے لیے اسے بہ طور کلیہ استعمال کرنا نہایت خطرناک رویہ ہے۔

دعوت و تبلیغ اور دفاع اسلام کے مذکورۃ الصدر طریقے اور اسلوب کی پیروی کرنے والوں میں محترم ڈاکٹر ذاکر نائیک صاحب کا نام بہت معروف ہے۔ ان کی مناظرانہ کاوشوں اور دفاع اسلام کی کوششوں سے معاصر مسلم دنیا کے [سادہ لوح اور ناواقف لوگوں کے] دل ان کے لیے محبت اور ہم دردی کے جذبات سے مملو ہیں، خود مصنف بھی ان کی بعض واقعی خوبیوں اور کمالات کا معترف ہے —— اور اخلاص نیت کے ساتھ ان کی داعیانہ اور مناظرانہ کاوشوں کی کمزور بنیادوں اور اصولی نقائص کی اصلاح کا متمنی ہے۔ اوپر بیان فرمودہ اسباب کے پیش نظر جب ان کے خطبات اور مناظروں کا مطالعہ کیا گیا تو نہایت خطرناک نتائج سامنے آئے۔ مصنف نے خالصتہً الدین النصیحۃ، عنداللہ مسئولیت کے استحضار اور دعوت دین و دفاع اسلام کے نبوی منہاج اور روایتی علم کلام کی احیاء کے پیش نظر کلامی و منطقی دلائل کے جائزے کا حاصل پیش کیا ہے۔ ان کے دلائل کی کمزور بنیادوں کو اپنی علمی استعداد اور مطالعے کے مطابق واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ راقم کو اپنی کسی رائے پر اصرار نہیں اور نہ ہی اس کو دعویٰ ہے کہ تحقیقی اعتبار سے اس کی یہ حقیر کاوش حرف آخر ہے، بلکہ شاید منزل کی طرف اٹھنے والے قدموں میں اسے "پہلا قدم" کہا جا سکتا ہے۔

کتاب کا مقصد صرف اخلاص کے ساتھ ان لغزشوں اور کوتاہیوں کی علمی تصحیح تھی، لہٰذا کتاب کا مسودہ مکمل ہونے کے بعد طباعت سے چار ماہ قبل محترم نائیک صاحب کی خدمت میں ای میل کے ذریعے ارسال کر دیا گیا اور واضح طور پر یہ تحریر کیا گیا کہ اگر ہمارے موقف کی کمزوری اور کوتاہی کو کتاب و سنت اور اجماع و تعامل سے واضح کر دیا جائے تو مصنف کو اپنے موقف پر کوئی اصرار نہیں، بہ صورت دیگر ڈاکٹر صاحب بھی رجوع میں تامل نہ فرمائیں۔ ان دونوں صورتوں میں کتاب کی تالیف کا مقصد پورا ہو جائے گا اور اس کی اشاعت کا کوئی جواز نہیں رہے گا —— ڈاکٹر صاحب کی جانب سے مکمل خاموشی رہی —— بار بار کی یاد دہانی بھی ڈاکٹر صاحب کی نگاہِ التفات میں جگہ نہ پا سکی۔

کتاب کی اشاعت کے بعد اس کے نتائج نہایت حوصلہ افزا اور ثمر آور رہے۔ عالم اسلام کے ممتاز عالم دین اور مایہ ناز مفتی جناب مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے کتاب کے مندرجات کو ملاحظہ فرمانے اور بعض اہم نکات پر سوالات اور مکاتبت کے بعد اسے اپنی پرزور تائید و تقریظ سے مشرف فرمایا۔ اسی طرح ریاض میں مقیم پاکستانی سائنس دان اور ماہر فلکیات اور سابق پروفیسر کنگ سعود یونی ورسٹی ڈاکٹر فضل احمد، جو ڈاکٹر ذاکر نائیک صاحب کے دیرینہ رفیق ہیں اور سعودی عرب میں ڈاکٹر ذاکر نائیک کے قیام کے دوران میزبانی کے فرائض بھی انجام دیتے ہیں، نے کتاب کو مکمل ملاحظہ کرنے کے بعد ای میل کے ذریعے اپنی تفصیلی تائید سے نوازا۔ متذکرہ دونوں اور دیگر تائیدات و تقریظات کتاب کے آئندہ ایڈیشن میں لگادی جائیں گی۔

---

[۲] علوم عقلیہ اور زوال امت

مغرب میں سائنسی ترقی تین بنیادی تحریکوں نشاۃ ثانیہ [renaissance]، تحریک اصلاح [reformation movement]، اور تحریک تنویر [enlightenment] کی مرہون منت ہے اور یہی تینوں تحریکیں فی الاصل لا دین [Secular] مغرب کی اساس اور ''بشر مرکزی'' [Humanism] کی داعی ہیں ــــــ اس میں شک نہیں کہ مغرب نے بہت سے عقلیاتی علوم میں مسلمانوں کی تحقیقات سے فائدہ اٹھایا ہے۔ لیکن کیا یہ کہنا صحیح ہوگا، جیسا کہ عالم اسلام کے بعض جدیدیت پسند مفکرین یہ دعویٰ کرتے ہیں، کہ مغرب کی تمام تر سائنسی ترقی اسلام بالخصوص قرآنی تعلیمات پر غور وتدبر کا پھل ہے۔ کیا واقعی ایسا ہے؟ اگر ایسا ہوتا تو کیا مغرب کو مسلمانوں کے عہد عباسی میں وضع شدہ عقلیاتی و تجربی علوم سے پہلے قرآن واحادیث کا مغربی زبانوں میں ترجمہ نہیں کرنا چاہیے تھا؟ اس لیے کہ مسلم متجددین کے نزدیک عقلیاتی علوم کا بنیادی ماخذ قرآن ہی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر واقعی ایسا ہے تو کیا قرآن مجید میں اس تمام تر غور وخوض کا بنیادی زمانہ عہد نبوی، عہد خلفائے راشدین اور خیر القرون نہیں ہونا چاہیے جب کہ اسلام کی ابتدائی چھ صدیاں مسلمانوں کی ان علوم وفنون میں غور وخوض اور دلچسپی کے شواہد مہیا نہیں کرتیں؟

گزشتہ نصف صدی سے مسلمانوں کے عروج وزوال پر ایک طویل بحث جاری ہے۔ امت مسلمہ کے زوال کے واقعی اسباب کے تجزیے اور تحلیل کے لیے کتابوں اور مقالات کا ایک انبار ہے۔ مسلم دنیا میں بسنے والے اہل علم وقلم، خواہ ان کا تعلق کسی بھی رنگ ونسل اور فقہ ومکتب سے ہو، کی غالب اکثریت نے مسلمانوں کے دور زوال کا بالعموم ایک ہی تجزیہ پیش کیا ہے، جس کا خلاصہ صرف یہ ہے کہ مسلمان علوم عقلیہ کی طرف سے صرف نظر اور بے اعتنائی کے باعث زوال و ادبار کا شکار ہوئے۔ مفکرین کی غالب اکثریت کے نزدیک اگر مسلمان اپنی عقلی اور سائنسی سرگرمیوں کی طرف سے اغماض اور روگردانی کے مرتکب نہ ہوتے تو آج مغرب کی جگہ عالم اسلام ''سپر پاور'' ہوتا۔ زوالِ امت کے تجزیوں کے ضمن میں عالمِ اسلام میں ''سائنس زدگی'' اور ''سائنسی اعتزال'' کے آثار ومظاہر کا ایک اجمالی تاریخی جائزہ کہ ترقی کا اسمِ اعظم اور کامیابی کی شاہِ کلید صرف اور صرف سائنس اور ٹیکنالوجی ہیں؟ کیا اسی کی عدم حصولی کے باعث آج امتِ مسلمہ زبوں حالی کا شکار ہے؟ اس نفسیات نے جدید مسلم

ذہن پر ایسی گرفت پکڑی کہ ان کی تمام تر دینی سرگرمیاں اور علمی نکتہ آفرینیاں اسی دائرے کی رہین منت ہو کر رہ گئی ہیں۔ قرآن کی تفسیر ہو یا حدیث وفقہ کی تشریح ہر جگہ بحث کا مرکزی نکتہ تدبیر وتفکیر کائنات بہ معنی سائنس اور ٹیکنالوجی ہو کر رہ گیا ہے۔ جدید مسلم مفکرین نے گزشتہ دو سو سال میں قرآن مجید سے تقریباً ہر نمایاں سائنسی علوم وفنون کا ''استنباط'' اور ''استخراج'' فرمالیا ہے۔ ارضیات [geology] اور نباتات [botany] سے لے کر جہاز سازی اور چشم وقلب کی جراحی تک سب کچھ گزشتہ دو سو سالوں میں مسلم مفکرین نے قرآن مجید سے برآمد فرمالیا ہے۔ عجیب تر بات تو یہ ہے کہ قرآن وحدیث کے بنیادی سرچشموں سے ان علوم وفنون کی ''دریافت'' اور ''بازیافت'' سے اسلام کی سابقہ تاریخ ''لاعلم'' اور ''نابلد'' رہی ہے۔

چوں کہ جدید سائنسی ترقی نے سائنسی تحقیق کے عمل کو نہایت سرعت پذیر بنا دیا ہے لہٰذا پہلے جن نظریات کو رد اور متروک ہوتے ہوتے سالوں لگتے تھے اب ان کے متروک ہونے میں بہت کم وقت درکار ہوتا ہے لہٰذا سابقہ دہائیوں میں جن نظریات کی بنا پر قرآن مجید کی حقانیت کا اثبات مہیا کیا گیا تھا بعد کے زمانے میں غلط ثابت ہو جانے کے بعد ان ہی نظریات کو، جو پہلے قرآنی آیات کی حقانیت کا ''ثبوت'' تھے، بیان کرنے سے اجتناب برتا جاتا ہے۔

اس کتاب میں اس امر پر تفصیل سے بحث کی گئی ہے کہ اگر یہ سائنسی نظریات، جیسا کہ متجددین کا دعویٰ ہے، قرآن مجید کی حقانیت کی ''دلیل'' تھے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد سے لے کر بالخصوص اور مسلمانوں کی استخلاف فی الارض سے محرومی تک بالعموم ان ''حقائق'' کی نقاب کشائی سے چشم پوشی کیوں برتی گئی؟

اس سلسلے میں عرب وعجم اور امریکہ ویورپ کے مسلمانوں نے کیا کیا لٹریچر تخلیق کیا ہے؟ جن میں بالخصوص مغرب پر نہایت عمیق اور گہری فلسفیانہ نظر رکھنے والے دبستان روایت سے وابستہ مفکرین رینے گینوں، فرتھ جوف شوآں، اور دبستان روایت ہی سے وابستہ لیکن ایک مستقل دبستان کی حیثیت سے معروف اور کثیر التصانیف شیعہ مفکر حسین نصر، امریکہ میں سائنس کے ذریعے علوم کو اسلامیانے [Islamization of knowledge] کی تحریک کے روحِ رواں اسماعیل راجی الفاروقی، اجمالیز کے نام سے مغرب پر انتہائی نفیس تنقید کرنے والے مفکر ضیاء الدین سردار وغیرہ کے ''اسلامی سائنس'' کی حمایت، دفاع اور حکمت عملی کے خدوخال —— ادھر ترکی میں سعید نورسی سے لے کر الپ ارسلان تک ''سائنس زدگی'' کا ارتقائی سفر —— ایران میں علی شریعتی، آیت اللہ مرتضیٰ مطہری اور مہدی گلشنی کے سائنسی افکار —— انڈونیشیا میں نقیب العطاس اور عثمان بکر جیسے نمایاں محققین کے آثار —— ہندوستان میں علی گڑھ اسکول سے وابستہ مفکرین زکی کرمانی، ریاض کرمانی، امریکہ میں

بسنے والے ڈاکٹر وقار حسینی، جرمن نومسلم مفکر مراد ہوف مین اور بہ ظاہر راسخ العقیدہ رہ نما علامہ محمد اسد اور فرانسیسی نژاد مفکر محمد آرکون وغیرہ کے دلائل وغیرہ کا ایک تاریخی جائزہ لیا گیا ہے —— سائنس زدگی کی ترویج وتشکیل میں عرب دنیا بالخصوص مصری ادب وصحافت کا کیا کردار رہا ہے؟ یہاں تک کہ بعض انتہائی راسخ العقیدہ اور تجدد سے پورے ایمانی جوہر کے ساتھ نبرد آزما مسلم مفکرین کے ہاں بھی، اصول کی سطح پر نفی کے باوجود، جزئیات میں ''سائنس زدگی'' کے کیا کیا اور کیسے کیسے آثار ومظاہر ملتے ہیں؟ سائنس کی اسلام سازی کے لیے مغربی مفکرین کے تحریر کردہ اور مسلم جدیدیت پسندوں کے ''بنیادی مآخذ'' کی نشان دہی اور اس کی اسنادی، علمی اور تحقیقی لیاقت —— الغرض ان تمام امور پر تفصیل سے بحث کی گئی ہے اور آخر میں تفہیم مسئلہ کی غرض سے مسلم دانش وروں خواہ متجددین ہوں یا راسخ العقیدہ مفکرین کی خدمت میں علم و تہذیب کی سطح پر سائنس کی اسلام سازی کے ضمن میں ایک مربوط سلسلۂ سوالات پیش کیا گیا ہے کہ قرآن مجید کی تفسیر وتشریح میں اس بے باکی سے سائنسی اکتشافات اور انکشافات کی جستجو نے کیسے کیسے سنگین مسائل کھڑے کر دیے ہیں اور اس کے کیا کیا جوابات ہیں۔

یہ کتاب مسلم مفکرین کے کسی طبقے پر کوئی حکم لگانے، ان کے اخلاص پر شک کرنے یا ان کی علمی کاوشوں کی تحقیر کی غرض سے نہیں لکھی گئی بلکہ عہد حاضر میں درپیش انتہائی سنجیدہ مسئلے، جس سے قرآن مجید کی حقانیت اور، معاذ اللہ، الوہی پیشین گوئیوں کا اثبات وابستہ ہے، کا روایتی علم کلام کی روشنی میں جائزہ لیا گیا ہے۔ فی الحقیقت یہ کتاب روایتی علم کلام کی جانب پیش رفت کی ایک عاجزانہ لیکن مخلصانہ کاوش ہے۔

---

[۳] تصوف ـــــ چند بنیادی مباحث

اسلامی تاریخ کی علمی روایت میں یہ مسلّمہ بدیہی ہے کہ دین نے انسانوں کی ''تعمیر ظاہر'' کے ساتھ ''تزئین باطن'' کا بھی پورا پورا اہتمام کیا ہے۔ خیر القرون خصوصاً عہد صحابہ میں اگرچہ دین کے ان دونوں مطلوبہ مقاصد کی تکمیل وتحصیل کے لیے کوئی مخصوص اور معنون شعبہ [institution] موجود نہیں تھا جیسا کہ بعد میں فقہ اور تصوف جیسے شعبے وجود پذیر ہوئے۔ مناظرانہ کج بحثیوں سے قطع نظر کیا یہ امر مبنی بر حقیقت نہیں کہ خیر القرون میں دین کے ان دونوں شعبوں کے تمام تر اسباب ومحرکات اور اساسیات و مقاصد کے استنادی اور تاریخی شواہد موجود ہیں؟ اگر لفظیت اور حرفیت ہی پر اصرار کیا جائے کہ نہیں! ایک ایک لفظ کا ایسا ثبوت مہیا کر دیا جائے جیسا کہ معترض کی منشا ہے تو کیا یہ اسی طرز کے ''فرمائشی دلائل'' کا مطالبہ نہیں ہوگا جیسا کہ کفار بالعموم حضرات انبیائے کرام اور مشرکین عرب بالخصوص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا کرتے تھے؟ اگر اس طرز استدلال کو معیاری اور حقیقی مان لیا جائے تو کیا پھر اسلام کے بیش تر حقائق کا اثبات یا استرداد مورد سوال نہیں بن جائے گا؟ ـــــ کیا تصوف اور صوفیہ کا منہاجِ علم، ماخذ، پیمانہ، کسوٹی اور معیار قرآن وسنّت کے سوا کچھ اور بھی ہے؟ کیا گمراہی کے موجودہ ''صوفیانہ مظاہر'' کا محاکمہ خود محققین صوفیہ کی طرف سے نہیں ہوا؟ اگر تصوف اتنی بڑی ''گمراہی'' ہے جیسا کہ جدید ناقدین خیال کرتے ہیں تو عالمِ اسلام کے محدثین، مفسرین اور فقہا کی غالب اکثریت اپنا انتساب تصوف سے کیوں کرتے رہے؟ کیا کسی غیر مستند، غیر ثابت شدہ اور جعلی حکایت وکرامت کے صوفیانہ کتابوں میں اندراج کے باعث صوفیہ موردِ الزام ٹھہرائے جاسکتے ہیں، یا ان جعلی کرامات وحکایات کو بھی اسی حیثیت سے ردّ کیا جاسکتا ہے جس طرح حدیث کی کتابوں میں سے ''موضوع''، تفسیر وقرأت کی کتابوں میں سے ''شاذ'' اور فقہ کی کتابوں میں سے ''غیر مفتیٰ بہ'' اقوال کو ردّ کر دیا جاتا ہے؟ کیا صوفیہ کے نزدیک کشف و کرامات کا حصول اور اس کا اظہار ہی معراج تصوف ہے؟ کیا تمام صوفیہ کرام علی الاطلاق سماع کی ہر شکل کو جائز اور حلال سمجھتے ہیں؟ کیا صوفیہ باطنیت اور شیعیت سے متاثر رہے ہیں، یا ان سے فکری وعملی محاذ پر لڑی جانے والی مؤثر جنگیں صوفیہ کے ہاتھوں برپا ہوئی ہیں؟ کیا تصوف امورِ دنیا سے اغماض اور جہاد سے شکست خوردگی کا نام ہے، یا اسلام کے دفاع کے لیے لڑی جانے والی جنگوں اور جہاد وقتال میں صوفیائے کرام

کی عملاً شرکت کے مستند تاریخی شواہد موجود ہیں؟ کیا ''تصوف'' کے نام کو آڑ بنا کر، کہ یہ لفظ قرآن و حدیث سے ثابت نہیں ہے، مطلقاً صوفیہ کی خدمات اور جہد و سعی اور اس پورے ادارے [Institution] کا انکار کر دینا درست علمی رویہ ہے؟ کیا قرآن، حدیث اور فقہ میں مستعمل تمام اصطلاحات قرآن و حدیث سے ثابت ہیں، جنھیں ناقدین دن رات ''دین'' سمجھ کر استعمال کرتے ہیں، بلکہ انکار تصوف کے لیے ان ہی انسانوں [فقہاء و محدثین] کی وضع فرمودہ اصطلاحات کو استعمال کیا جاتا ہے؟ کیا حضرت جنید بغدادیؒ سے لے کر مجدد الف ثانیؒ تک تمام صوفیہ شرک و بدعات کی ترویج کرنے والے اور ''متوازی دین'' کسی اور مذہب یعنی ''طریقت'' کے داعی تھے؟ کیا طریقت دین کے متوازی کوئی راہ ہے یا اس کی جڑیں اور بنیاد کتاب و سنت ہی میں پیوستہ ہیں؟ غیر اسلامی تصوف کے شدید ترین ناقدین حافظ ابنِ تیمیہؒ اور حافظ ابنِ قیمؒ نے اپنی تمام تر تنقیدات کے باوجود بالکلیہ اور علی الاطلاق تصوف کو رد کیوں نہ کیا؟ بلکہ حافظ ابنِ تیمیہؒ کے بارے میں بعض معتبر شہادتیں ان کے سلاسل تصوف سے وابستگی کے ثبوت میں پیش کی جا سکتی ہیں —— یہ اور اس طرح کے کئی اور اہم سوالات، اعتراضات، شبہات کے تحقیقی جوابات اور حضرات صوفیہ و تصوف پر جدید معاندانہ تنقیدات کا بسیط محاکمہ —— ان تنقیدات اور اعتراضات میں تصوف اور صوفیہ کو بدنام کرنے کے لیے کس طرح علم و تحقیق اور دیانت کا خون کیا گیا ہے۔

---

[۴] اسلام اور مغرب: مغربی افکار واقدار: چند بنیادی مباحث

مغرب کیا ہے؟ کیا اس سے مراد ایک جغرافیائی خطہ ہے؟ یا یہ مستقل نظریے اور آدرشوں کے ایک مربوط نظام سے وابستگی کا نام ہے۔ اس وابستگی نے مغرب کی جغرافیائی حدود کو بے معنی بنا کر غیر مغربی خطوں کو بھی اپنے اقدار کی یک رنگی اور افکار کی یک جائی میں سمو کر اپنا جزو غیر منفک بنالیا ہے۔ اس کے بنیادی اصول آزادی، ترقی اور مساوات ہیں۔ ان اقانیم ثلثہ کی بنیاد پر مغرب کا تصور انسان، انسان کے یکہ وتنہا اور قائم بالذات ہونے کے تصور پر قائم ہے۔ تنہائی اور علیحدگی کا لازمی نتیجہ انسان کی خودمختاری ہے [جو عبدیت کی نفی پر مبنی ہے]، خودمختاری کا لازمہ مساوات ہے۔ آزادی، اور مساوات اس لیے ضروری ہیں تا کہ انسان زیادہ سے زیادہ ترقی کر سکے ـــــ لیکن مغربی افکار واقدار کی درست تفہیم نہ ہونے کے باعث ہمارے نہایت مخلص مگر سادہ لوح مسلم مفکرین کے نزدیک مغرب آج بھی اُسی ''عیسائی عصبیت'' کا نام ہے، جس کا اظہار اسلام اور مسلمانوں کی تاریخ میں تحریک اصلاح سے قبل اسلام کے حریف کی حیثیت سے ''صلیبی جنگوں'' کی صورت میں ہوتا رہا ہے۔ ہمارے یہ مفکرین ابھی تک اسلام اور مغرب کے درمیان مباحثے کے ضمن میں عیسائیت کی تردید میں مصروف ہیں۔ اگرچہ عیسائیت آج بھی مسلمانوں کے خلاف سازشوں میں مصروف ہے اس لیے اس کی تردید ایک مستقل دینی سرگرمی ہے، اس کام کی اہمیت اور وقعت سے انکار نہیں لیکن آج مغربی افکار عیسائیت سے عبارت نہیں ہیں۔ فی زمانہ مغربی فکر و تہذیب سے مراد وہ افکار اور نظام اقدار ہیں جو قدیم یونان سے شروع ہو کر جدیدیت [Modernism] اور مابعد جدیدیت [Post Modernism] اور اس کے دیگر ذیلی مکاتیب کی صورت میں ظہور پذیر ہوئے ہیں۔ آج کا مغرب مکمل طور پر خدا بیزار ہے، جس میں محرّف عیسائیت بھی اسلام کی حریف نہیں بلکہ حلیف ہے۔ جدید مغرب نے اس عہد کے انسانوں کے لیے علمی، فکری اور اقداری سطح پر خدا، رسالت، وحی اور آخرت کو مضحکہ خیز حد تک بے معنی بنا دیا ہے۔ عیسائیت اب مغرب میں اجنبی ہو چکی ہے۔ اگرچہ اس کا ''علامتی وجود'' تاحال موجود ہے، لیکن وہ سراسر غیر فعال اور غیر مؤثر ہے۔ افکار، اقدار، تہذیب، معاشرت، حکومت، ریاست ہر جگہ جدیدیت ''سرمایہ داری'' [Capitalism] کی شکل میں حکمران ہے، جس کی ''انجیل'' بنیادی انسانی حقوق کا چارٹر ہے۔ اس نے

دنیا مرکزی اور حیات پرستی کو انسانیت کے لیے نہایت پُرکشش اور بامعانی بنا کر زندگی کے ہر شعبے کو اپنے دائرے میں داخل کرلیا ہے ـــــ اس نظام سے پورے ایمانی جوہر سے لڑنا خدا، مذہب اور وحی پر یقین رکھنے والے ہر فرد اور گروہ خصوصاً مسلمانوں کی دینی ذمہ داری ہے، یہ اس دور کا بدترین کفر اور شرک ہے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عطا فرمودہ دین، مزاج، اقدار، اخلاق، معاشرت، ریاست، حکومت غرض ہر شے سے براہِ راست متصادم ہے ـــــ اس کتاب میں ان بنیادی مباحث اور مغرب کے خلاف جنگ کی حکمتِ عملی میں درست سمت اور خطوط کی نشان دہی کی گئی ہے۔

---

[۵] مسئلہ اجتہاد اور مقاصد شریعت: اصول، شرائط اور حدود

اجتہاد فی الاصل ہے کیا؟ یہ مبحث زمانہ قدیم سے آج تک برابر تحریر و گفتگو کا عنوان بنتا رہا ہے۔ اسلامی تاریخ کی مسلسل روایت میں ''اجتہاد'' چند مسلمہ اصولوں [قرآن، سنت اور اجماع] کی روشنی میں معاشرے کی بدلتی ہوئی ضرورتوں اور تقاضوں کو خالق کی منشا اور شارع کی ہدایات کے مطابق پورا کرنے کا ایک اصول ہے ـــــ ماضی میں علما و فقہا نے ان اصولوں کی روشنی میں مسلم معاشرے اور اسلامی تمدن میں دیگر تہذیبوں اور ثقافتوں کے زیر تحت نفوذ کر جانے والے اثرات و مضمرات پر بڑی فیصلہ کن حد بندیاں اور محتاط توسع کی راہ دکھائی ہے۔ لیکن اٹھارویں صدی میں مغرب کے سائنسی انقلاب، مادی ترقی کے عروج اور مسلمانوں کی استخلاف فی الارض سے محرومی نے مسلمانوں کے ایک معتد بہ طبقے میں احساس کہتری پیدا کر دیا ہے۔ متجددین نے جانے انجانے اسلامی تشریع کے اس چوتھے ماخذ ''اجتہاد'' کی آڑ لے کر خود نصوص ہی کو اجتہاد کا موضوع بنا دیا ہے، جب کہ دین و شریعت محل اتباع ہیں محل اجتہاد نہیں۔ گزشتہ دو صدیوں میں اگر متجددین کے ''اجتہادات'' کے متفرق نمونے یک جا کیے جائیں تو اسلام کا کوئی ایک حکم اور دین کا کوئی ایک اصول بھی ان اجتہادات کی رو سے دائمی اور ناقابل تبدیل نہ ٹھہرے گا بلکہ پورا اسلام اپنے عقائد، احکام اور حدود سمیت ''اجتہاد'' ہی کی نذر ہو جائے گا۔ بالفاظ دیگر قرآن مجید کے کلام الٰہی ہونے، اس میں وارد شدہ حدود و احکام کی دائمیت اور احادیث و سنت کی حجیت سے لے کر اس میں وارد شدہ محکم امور، اجماع کی حجیت، اس کے ذریعے طے شدہ فیصلوں، یہاں تک کہ خلفائے راشدین کے اجماعی فیصلوں غرض ہر وہ امر جسے اسلام کی تاریخ اپنی مسلسل روایت میں ثبات سے متصف اور ناقابل تغیر و تبدل مانتی آئی ہے وہ سب ہمارے متجددین کے اجتہادات کی رو سے ''اجتہاد'' کا موضوع بن گئے ہیں۔ ان متجددین کا، جن کی اکثریت مآخذ تشریعی کے تیسرے اصول اجماع کی حجیت کی منکر ہے، اجماعاً یہ فیصلہ ہے کہ ثبات سے اتصاف اور تغیر سے اغماض ہی مسلمانوں کے زوال کا اصل سبب ہے۔ علما نے باب اجتہاد کو بند کر کے امت کی ترقی اور جہاں بانی کی ہر راہ مسدود کر دی ہے۔ اجتہادی روح [جس کا خاصہ تغیر محض کے ساتھ ہم آہنگ ہو جاتا ہے] کے فقدان کے باعث آج امت مسلمہ من حیث الکل ذلت، محکومی، مفلسی اور آزاد ہوتے ہوئے بھی غلامی سے دوچار ہے ـــــ زیر تعارف کتاب میں اجتہاد کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم، عہد نبوی اور حیات صحابہ میں اجتہاد کی نوعیت، قرآن و سنت اور اجماع کی حجیت اور ان سے ثابت و صادر ہونے والے احکام کے دائمی ہونے کے دلائل اور ان پر متجددین کے سوالات اور اعتراضات کے جوابات، انفرادی اجتہاد کے بجائے اجتماعی اجتہاد کی ضرورت اور افادیت اور اسلاف میں اس طریق اجتہاد کا رواج،

اصول کی کتابوں میں مجتہد کی لیاقت اور شرائط اور ان پر معترضین کے مضحکہ خیز اعتراضات کے جوابات دیئے گئے ہیں، مثلاً ہر متجدد، الا ماشاء اللہ، اجتہاد کی ادنیٰ اہلیت سے محرومی کے باوجود خود کو "مجتہد" باور کرتا ہے اور چوں کہ سلف اور اصول کی کتابوں میں منقول اجتہاد کی بنیادی شرائط اس میں مفقود ہوتی ہیں لہٰذا وہ ہر اس شرط کو شرائط اجتہاد سے خارج کر دینا چاہتا ہے جو اس میں نہیں پائی جاتی۔ مثلاً کسی کے نزدیک مجتہد کا عربی زبان جاننا ضروری نہیں ہے، کسی کے خیال میں مجتہد کا ماہر کتاب وسنت ہونا لازمی نہیں ہے، کسی کے مطابق مجتہد کا سابقہ فقہی ذخیرے پر نظر اور عبور اجتہاد کی بنیادی شرائط میں شامل نہیں، بعض کے نزدیک مجتہد کے تدین وتقویٰ سے اتصاف پر اصرار درست نہیں، یہاں تک کہ چند متجددین کے رو سے مجتہد کا مسلمان ہونا بھی محل نظر ہے۔ الغرض ہر متجدد نے شرائط اجتہاد کی متفرق شقوں پر اپنے اپنے "اجتہادات" صادر کر کے مجتہد کے لیے کسی بھی قسم کی علمی یا عملی لیاقت اور اہمیت کو ناممکن بنا دیا ہے یعنی "ہر شخص آپ اپنا مجتہد ہے"۔ کیا اجتہاد ایک "امر عام" ہے؟ کیا ایک مسلمان اور ایک غیر مسلم کے ایک ہی مسئلے پر اجتہادی فیصلوں کے نتائج ایک ہی جیسے ہوں گے؟ کیا اجتہاد دنیوی زندگی کو دین کے مطابق گزارنے کا اصول اور عملی طریقہ مہیا نہیں کرتا؟ اس لحاظ سے کیا اجتہاد کا تانا بانا آخرت سے وابستہ نہیں ہو جاتا؟ اسی طرح "مقاصد شریعت" اس کی شرائط اور حدود، جن کے حصار میں مجتہد اپنی اجتہادی کاوش کے نتائج فراہم کرتا ہے، پر معترضین کے سوالات اور اسلاف نے مقاصد شریعت کے اصول خمسہ [تحفظِ دین، تحفظِ نفس، تحفظِ عقل، تحفظِ نسل اور تحفظِ مال] کی روشنی میں بدلتے ہوئے سماج اور مختلف تہذیبوں کے اثرات کے باوصف دین پر عمل کو ممکن بنایا تھا، متجددین نے ان ہی شرائط کے مفاہیم میں جزئیات نگاری بلکہ صریح لفظوں میں تحریف کرتے ہوئے ان اصول خمسہ کو تغیر محض، حصول تعیش اور دنیا پرستی کی کلید بنا دیا ہے۔ اجتہادی عمل پر قدما اور اسلاف کے منہج، اجتہاد کی کلیت اور حقیقی روح اور متجددین کی تحریفات کا مکمل احاطہ کیا گیا ہے۔ الغرض اجتہاد اور اس کے متعلقہ تمام اہم امور مکمل دلائل اور اعتراضات کے جوابات نہایت بسط اور تفصیل کے ساتھ اس کتاب میں زیر بحث لائے گئے ہیں اور یہ حقیقت ثابت کی گئی ہے کہ سلف نے اصول و مآخذ کی سطح پر باب اجتہاد کو مقفل قرار دینے کے باوجود امت کی ہر اجتہادی ضرورت کو پورا کیا۔ اس کتاب میں راسخ العقیدہ مکاتیب فکر کے سربرآوردہ علما کے اجتہادات کی ایک جامع فہرست مہیا کی گئی ہے، جنھوں نے اصول کی سطح پر باب اجتہاد کے بند ہونے کے باوجود اپنی اجتہادی بصیرت سے نئے پیش آمدہ مسائل کا حل پیش کیا ہے۔ اس کے برعکس متجددین نے اجتہاد کا دروازہ چوپٹ کھول کر سوائے تشکیک پیدا کرنے کے اور کوئی خدمت نہیں انجام دی۔ احساس کہتری اور خود پر عدم اعتماد کی اس سے بڑی مثال اور کیا ہو سکتی ہے کہ متجددین خود کو مجتہد اور علما کو کم علم باور کرنے کے باوجود علما ہی سے اجتہادات کے صدور کے متمنی ہیں حالاں کہ اہلیت اور شرائط اجتہاد کے استحقاق کی بحث سے بڑھ کر نفس مسئلہ پر اجتہاد ہی وہ اصل کام تھا جسے اگر متجددین انجام دے دیتے تو، بہ شرط درست، امت اسے قبول کر لیتی۔

---

[۶] معرکۂ عقل ونقل

عقل کی حدود اور نارسائی حکمائے اسلام اور فلاسفہ مغرب کی نظر میں

حصول تیقن انسانی شعور کی بنیادی ضرورت ہے۔ کیا شعور کو یہ تیقن محض عقل کی استعداد یا مظاہر پر انحصار سے حاصل ہوسکتا ہے؟ عقل اپنے ساتھ دو مستقل مجبوریاں رکھتی ہے: [۱] مسلسل جستجو، [۲] خود پر کسی مقتدرہ کو حکم نہ بننے دینا ـــــ خوئے جستجو عقل کو یقین اور قطعیت کا اثبات نہیں کرنے دیتی اور کسی بھی مقتدرہ کو خود پر حکم نہ تسلیم کرنے کے باعث عقل ہر اس امر اور حقیقت کو محال باور کرتی ہے جو اس کے دائرۂ ادراک سے ماوراہیں ـــــ عقل اپنی تمام تر عظمتوں اور رفعتوں کے باوصف زمان ومکاں کی اسیر، مظاہر پرست اور تشبیہہ گرفتہ ہے۔ جب کہ ذات حق ہر قسم کی حدو جہت سے ماوراہے ـــــ کیا ماورائے زمان ومکاں حقائق کے اثبات وادراک کے لیے عقل کے پاس کوئی اور راہ ہے؟ یا اس کی واحد راہ ایمان ہے؟ خود ایمان کی حقیقت کیا ہے؟ اور اس میں ایسا کون سا ملکہ پایا جاتا ہے جو شعور کے لیے زمان کے جبر اور مکاں کی حد بندیوں کو توڑ کر ماورائے مظاہر حقائق کو واجب الاثبات بنادیتا ہے؟ کیا شعور کو ایمان تعقل قلبی کے ذریعے حاصل ہوتا ہے جو تعقل ذہنی سے اپنی ماہیت وغایت دونوں میں مختلف ہوتا ہے؟ عقل ذہنی حقائق تک رسائی کے لیے معروض کو حصوں اور ٹکڑوں میں توڑ کر درجہ بہ درجہ پہنچنے کی کوشش کرتی ہے جب کہ مابعد الطبیعی حقائق کبھی خانوں میں منقسم ہو کر قابل ادراک نہیں ہوتے کہ وہ بھی ایک ''شے'' بن جائیں۔ قلب اس حقیقت کو شعور کے لیے من حیث الکل واجب القبول بناتا ہے۔ کیا ایمانی جہت سے حقائق علم کا نہیں انکشاف کا موضوع ہیں؟ اس انکشاف کے بعد شعور کو صورت اور علم کے اعتباری ہونے اور معنی و وجود کے حقیقی ہونے کا مشاہدہ میسر آتا ہے؟ ـــــ اسلامی فکر اپنے روز اول سے آج تک عقل ونقل کے حوالے سے کیا نقطہ نظر اختیار کرتی آئی ہے؟ مسلمانوں کے سواد اعظم اہل سنت و جماعت کی علمیاتی اور مابعد الطبیعیاتی سطح پر دیگر فرق اسلامیہ خصوصاً معتزلہ سے طویل ترین معرکہ آرائی کا اصل سبب کیا تھا؟ جب کہ اہل سنت عقل کی عظمت کے معترف اور معتزلہ نقل کی حجیت کے قائل تھے؟ کیا یہ حقیقت نہیں کہ راسخ العقیدہ اسلامی تاریخ کی مسلسل علمی روایت خواہ حدیث وتفسیر سے وابستہ ہو، چاہے فقہ و تصوف سے منسلک ہو، یا عقائد وکلام سے متعلق ہو ان سب کا عقل کی، مخصوص دائرے میں اہمیت کے باوصف اس کی نارسائی، محدودیت اور نقص پر اجماع رہا ہے؟ مغرب میں عقلیت پسندی کی بحث چار علمی

محمد ظفر اقبال کی زیرِ تصنیف اور زیرِ طبع کتابیں

[۱] اسلام اور جدید سائنس نئے تناظر میں [مطبوعہ]

[۲] علوم عقلیہ اور زوال امت

[۳] تصوف ـــــ چند بنیادی مباحث

[۴] اسلام اور مغرب: مغربی افکار واقدار: چند بنیادی مباحث

[۵] مسئلہ اجتہاد اور مقاصد شریعت: اصول، شرائط اور حدود

[۶] معرکۂ عقل ونقل: عقل کی حدود اور نارسائی حکمائے اسلام اور فلاسفہ مغرب کی نظر میں

[۷] تاریخِ اسلامی کیسے پڑھی جائے؟

[تفصیلی تعارف اندرونی صفحات میں ملاحظہ فرمائیے]

ادارۂ علم ودانش

Email: idaraeilmodanish@gmail.com